SERIE II. BIBLIOTECA DEL PENSIERO RELIGIOSO MODERNO NUM. I.

HARALD HÖFFDING
Prof. all'Università di Copenhagen

Filosofia della Religione

PRIMA TRADUZIONE ITALIANA

CON PERMESSO DELL' AUTORE

del Prof. D. BATTAINI e della Sig. PIA CREMONINI

VERSIONE ESEGUITA SULL'EDIZIONE INGLESE

PIACENZA
SOCIETÀ EDITRICE PONTREMOLESE
1909

Alte dubitat qui altius credit.

Rocca S. Casciauo, 1909 — Stabilimento Tipografico L. Cappelli.

Avvertenza degli Editori e Traduttori

Con questo volume dell'Höffding si inizia la serie in ottavo della nostra Biblioteca del Pensiero Religioso Moderno. Gli scopi di questa biblioteca sono identici a quelli della biblioteca piccola, e se siamo venuti nella determinazione di pubblicare anche una serie in ottavo, ciò è avvenuto perchè questo formato meglio si prestava alla pubblicazione di opere in varii volumi e di dimensioni che male avrebbero figurato in una pubblicazione in sedicesimo. Impossibile, per esempio, ci sarebbe stato il pubblicare nella piccola biblioteca delle opere come la storia dei dogmi *dell'Harnack, altre opere dell'Höffding, i quattro volumi della* storia dell'inquisizione di Spagna *del Lea, i due volumi della* storia del Celibato *pure del Lea, ed altre simili opere.*

Proponendoci noi di far conoscere in Italia non solamente le opere dei grandi scrittori stranieri, ma anche, un pochino, le loro persone, onde additarli all'amore ed alla riconoscenza di coloro che tanto imparano od hanno

da imparare dai loro scritti, diamo qui un breve cenno della vita dell'Höffding.

Harald Höffding, filosofo danese, nacque a Copenhagen nel 1843. Dapprincipio si dedicò alla teologia, ma in breve ne fu stanco e dedicò tutte le sue energie alla filosofia, e nel 1870 ricevette il dottorato a Copenhagen, presentando come tesi di laurea una memoria sulla Concezione stoica del libero arbitrio. *Quindi, venne nominato professore ordinario di filosofia all'università di Copenhagen, carica che copre tutt'ora con somma lode; indi venne eletto membro della società reale danese di scienze e lettere. La sua dottrina è sopratutto una derivazione di Spinoza e di Kant, ma le sue idee definitive hanno sentita molto l'influenza della filosofia inglese contemporanea. Oggi è considerato, a buon diritto come uno dei più grandi filosofi del nostro tempo, seguace del metodo esperimentale in psicologia, come si vedrà assai di leggieri anche da questo volume, che è una delle opere sue maggiori. Di tutte le sue opere, è stata fino ad ora tradotta in italiano la sua* Storia della filosofia moderna, *edita dai Fratelli Bocca di Torino.*

Diamo qui un breve cenno delle sue principali opere, alcune delle quali usciranno tradotte in questa nostra biblioteca.

Eccole: La filosofia in Germania dopo Hegel (1872); Introduzione alla filosofia inglese contemporanea (1874): Le basi della morale umana (1876): Importanza di montaigne nella storia della morale (1876); Vita e dottrina

di Spinoza (1877); Saggio di una psicologia fondata sull'esperienza (1882), la quale opera ha avuto una rinomea universale ed è stata tradotta in inglese, in tedesco, in russo, in polacco, ed in francese; La morale (1887); Carlo Darwin (1889); Indagini etiche (1891); Söeren Kierkegaard come filosofo (1892); Storia della filosofia moderna (1894-1895); Gian Giacomo Rousseaux e la sua filosofia (1896); Le basi psicologiche del giudizio, memorie della società reale di Daminarca, morale (1899), ed altre di minore importanza.

Mendrisio - Svizzera 18 marzo 1909.

Gli Editori e Traduttori.

CAPITOLO I.

Il Problema ed il Metodo.

οὐκ ἔστι λύειν ἀγνοοῦντα τὸν δεσμόν. — Aristotele.

1. Che intendiamo noi dire quando diciamo « filosofia della religione? » Una delle due cose: o il pensiero che, essendo ispirato dalla religione, scaturisce da essa come da un punto di partenza indiscutibile, oppure il pensiero che prende la religione come un oggetto di studio. Ed è precisamente in quest'ultimo senso che io voglio servirmi, nel corso di quest'opera, delle parole « filosofia della religione ». Quel modo di pensare che viene a scaturire dalla religione ed interpreta in senso religioso i varii fenomeni in cui s'imbatte, costituisce soltanto una parte di tutta la materia che si presenta all'indagine della filosofia della religione; ma non ha, perciò, il diritto di usurparsi questo titolo.

La parola « religione » sta ad indicare in modo essenziale una condizione psichica, uno stato psichico, uno stato dello spirito, nel quale il sentimento ed il bisogno, il timore e la speranza, l'entusiasmo e l'abbattimento occupano un posto di gran lunga superiore a quello che vi possono occupare la meditazione e la ricerca, uno stato psichico in cui l'intuizione e l'immaginazione hanno il sopravvento sull'investigazione e sulla riflessione. Nell'intimo della vita religiosa, esiste ed aumenta continuamente il bisogno istintivo di analizzare il contenuto del proprio stato d'anima, il bisogno di comprendere appieno l'importanza dei motivi che presiedono alla sua esistenza ed il valore delle idee che vi sono annesse; questo è vero; ma, tutto ben ponderato, il pensiero religioso che viene ad essere il risultato di tutto questo lavorio e di tutte queste necessità, non si occupa affatto del problema religioso propriamente detto. I problemi che da tutto ciò ne vengono

a scaturire si verificano nell'interno stesso della religione, ma la religione, considerata in sè stessa, non diventa mai un problema. In tali problemi, la religione è presa come punto di partenza, l'accettazione del quale non viene nemmeno revocata in dubbio; come un punto di partenza, che, considerato sotto il punto di vista religioso, occupa il primo posto, e di fronte al quale tutti gli altri punti di vista non vengono ad occupare se non un posto subordinato, e non sono capaci di offrire da loro stessi, alcuna soluzione adeguata delle difficoltà che possono presentarsi. Questi ultimi non godono di alcuna speciale importanza.

Ecco qual'è la natura del pensiero religioso in quei periodi del pensiero umano in cui la religione è tutto e nulla esiste all'infuori di essa.

Le epoche auree della religione sono di due specie; o sono costituite dai grandi periodi degli inizii in cui, nell'esuberanza della sua potenza d'origine, e nella forza strapotente della sua originalità, attira a sè tutte le forze, lega a sè tutti gli interessi, oppure dai grandi periodi susseguenti che passano sotto il nome di periodi di organizzazione in cui tutta quanta la civiltà allora esistente viene ad essere modellata, curvata a forza sotto il giogo delle più elevate idee religiose. Nel corso di questi periodi classici, il mondo spirituale si trova dominato da una grandiosa unità, o per lo meno, da una grandiosa armonia. Anche il cristianesimo ha avuto la sua età dell'oro, e l'ha avuta una prima volta all'epoca delle comunità cristiane primitive, ed una seconda, più tardi, nei grandi periodi di organizzazione che sono rappresentati dal medio evo. Qualora vogliamo prendere il problema religioso nel significato stretto della parola, siamo costretti a riconoscere che lo stesso non viene a presentarcisi imperiosamente, reclamando una soluzione, se non quando incominciano ad emanciparsi ed a reclamare, unitamente alla libertà, un valore indipendente, tutti gli altri aspetti della vita dello spirito, quali sarebbero la scienza, l'arte, la vita morale e sociale. Allora, e solo allora, tutti questi aspetti varii della vita dello spirito incominciano ad apprezzare la religione secondo il loro punto di vista e secondo un modello da loro stessi prestabilito, mentre la religione, ne' suoi periodi classici di vita, o li ha intieramente ignorati, come accade nei periodi iniziali, oppure li ha apprezzati secondo il proprio punto di vista e secondo i modelli

da lei stessa prestabiliti, come avviene nei grandi periodi di organizzazione.

Da ciò viene a sorgere una questione assai importante. È egli possibile far sì che due valutazioni di tale natura e l'una dall'altra diversa, si possano l'una l'altra armonizzare ?

Prima di sollevare in modo definitivo il problema religioso, è assolutamente necessario preporre alcune condizioni storiche che vi sono intimamente connesse. Qualora lo vogliamo, possiamo dire che l'esistenza del problema religioso si può affermare solamente nei periodi di sventura, imperocchè il presentarsi di un tale problema sta sempre a denotare l'esistenza di una spirituale discordia. I varii elementi di cui consta la vita spirituale non lavorano più di comune accordo, come per lo passato; ognuno di essi tende verso una direzione sua propria, diversa da quella di ciascun altro, e forse l'uomo sarà costretto a scegliere. Ed è precisamente allora che unitamente alla possibilità, si fa sentire la necessità dell'indagine religiosa.

Sonvi di quelli ai quali fa male semplicemente l'idea che la religione, (sia pure in linea generale,) debba esser posta al livello di un problema, debba esser considerata come un problema che ha bisogno di una soluzione. Ma una volta collocata la religione nel novero dei problemi, una volta convinto lo spirito di questa necessità, il pensiero ha il diritto di estendere a tutto le sue indagini, delle quali solo esso stesso può determinare i limiti. E chi altri potrebbe farlo eccettuato il pensiero stesso ? Colui che non ha verun sentore dell'esistenza del problema religioso, certo, non ha alcun motivo di pensare, ma non è men certo che non ha verun motivo di impedire che altri pensi. Se v'è qualcuno che abbia timore di perdere il suo luogo di rifugio spirituale, s'allontani pure ; nessuno gli contesta questo diritto, nessuno si sogna di rubare al povero l'unico agnello che egli possiede; ricordi però, che non gli è permesso di condurlo a pascolare sul margine della via maestra, senza necessità, chiedendo magari, che, per lasciar pascolare il suo agnello, si interrompa la libera circolazione dei passeggeri. Ma vi ha ancora di più; l'esperienza ci ammaestra che in numero assai maggiore dei semplici agnelli, sono i montoni, i quali, giunto il momento buono, e sopratutto, giunto il momento cattivo, hanno l'abitudine di far sapere al mondo che rimangono scandalizzati. Coloro che innalzano verso il cielo un coro di ululati e di gemiti quando la libera indagine esige che si riconosca il diritto che essa ha di an-

dare e venire a piacer suo nel dominio religioso, con quella stessa speditezza con cui va e viene in tutti gli altri dominii dello spirito umano, coloro, ripeto, che innalzano al cielo un coro assordante di ululati e di gemiti sono, non già i veri poveri di spirito, ma quei dogmatisti ostinati e rabbiosi, che voi conoscete troppo bene.

La ricerca nella quale è mia intenzione di invescarmi non è rivolta nè a coloro che già sono contenti di sè stessi, nè agli spiriti semplicemente irrequieti. I primi di questi si incontrano ovunque, in tutti i campi, fra i pretesi « liberi pensatori », ancor più che fra altri od almeno alla pari di altri; essi rappresentano una classe di persone, che, come la classe dei vermi nel sistema di Linneo, non si può caratterizzare se non facendo uso di attributi negativi, tanto è grande la varietà delle forme, sotto cui viene a manifestarsi. Sia poi positiva, sia negativa, poco importa, gli spiriti che già si trovano contenti di sè stessi, hanno sempre in riserva per tutti i casi una soluzione definitiva del problema religioso ; ed è perciò che hanno perduto ogni gusto di ingolfarsi in una serie ulteriore di pensieri sopra questo argomento.

Invece, le anime irrequiete hanno paura di pensare a questo argomento per conto loro ; ed è perciò che la mia indagine è rivolta agli indagatori. Un essere in formazione « ein werdender wird immer dankbar sein ». sarà sempre riconoscente a chi lo guida, qualunque sia la direzione nella quale viene condotto.

Si sà, la filosofia è assai più ricca di idee, di punti di vista e di discussioni, che non di risultati definitivi, ed il filosofo verrebbe a trovarsi assai frequentemente in penosi imbarazzi, se non si sentisse sostenuto dalla convinzione, che parte dal cuore, che, cioè, lo sforzo incessante che egli fa per arrivare alla verità, costituisce una parte di quei valori essenziali, supremi, la conservazione dei quali costituisce lo scopo supremo di ogni vera religione. Dato anche il caso che da tutto lo studio che noi possiamo fare della filosofia della religione non riuscissimo ad apprendere altro, lo stesso ci servirebbe, per lo meno, a gettare uno sprazzo di luce sulla natura di quella lotta formidabile che infierisce oggi attorno alla questione religiosa, ci servirebbe a formarci un'idea circa la portata di questa lotta, nello sviluppo della vita dello spirito ; e se, in questo frattempo, noi fossimo costretti a riconoscere, ad ammettere come cosa dimostrata che il problema

religioso è insolubile, potremmo forse riescire a scoprire il perchè tale problema non presenta una via di soluzione.

2. Colui che vuole dedicare le sue energie intellettuali allo studio della filosofia della religione, è necessario che non parta da nessun sistema filosofico a priori. Sotto un certo riguardo, e fino ad un certo punto, qualunque opera del pensiero dev'essere qualche cosa di sistematico, giacchè la parola = sistema = presa nel suo significato letterale, vuol dire « ciò che tiene unito », e tutti i nostri pensieri, sotto questo riguardo, devono esser accomodati in modo tale da reggere appieno alla prova più rigorosa. In tutti i campi dello scibile, le prove della verità stanno nell'interna armonia e nella logica interna, ed è per ciò che si è in diritto di esigere queste due cose anche nel campo della filosofia della religione. Ma l'opera di codesta filosofia della religione, sarà assai più feconda, qualora la religione e le sue manifestazioni non vengano messe in comunicazione con un qualunque sistema di filosofia che abbia delle conclusioni stereotipate, ma siano chiare mediante un metodo filosofico che si proponga principalmente di decidere se noi possiamo, o meno, sperare di poter pervenire ad una conclusione. Noi ci proponiamo di gettare un poco di luce sui rapporti che passano fra la religione e la vita dello spirito. Ciò posto, la religione è, in sè stessa, una modalità, una forma della vita dello spirito, una modalità, una forma che non si può giustamente valutare se non considerandola nei suoi rapporti con tutte le altre modalità o forme di questa stessa vita. Ed il criterio che in tal modo viene applicato alla religione, non ha nulla di strano. Imperocchè v'è una funzione che nessuna facoltà dello spirito, per grande che possa essere il nome che porta, potrebbe rifiutarsi di compiere, e tale funzione è quella di servire, collo svilupparsi, ad approfondire e ad arricchire la vita dello spirito. Donde ne deriva che il primo compito della filosofia della religione è quello di trovare i mezzi che sono necessarii per vedere fino a qual punto la religione può continuare a rendere un tale servizio, date le condizioni presenti e future della nostra cultura spirituale. Per risolvere, o meglio per indagare questo problema, la filosofia della religione non può far uso di altre idee aprioristiche, eccettuate quelle che anche le altre scienze portano nell'esame delle materie che costituiscono le loro particolari competenze. Dobbiamo aspettarci di trovarla alle prese con difficoltà che essa è obbligata a confessare di essere impotente a risolvere; con-

ciossiachè, nel dominio dello spirito, le relazioni sono assai più complicate ed assai più variate di quello che i dogmatici, negativi o positivi, non si sentano portati a credere. Ma tutto ciò nulla viene a detrarre al valore della discussione di codesti problemi. Il riuscire ad accorgersi dell'impossibilità assoluta di ogni soluzione (Docta Ignorantia) induce naturalmente a chiedere in seguito, se, tutto ben considerato, sia proprio necessario scoprire una soluzione. Inoltre, il nostro sguardo, reso in tal modo più libero ed acuto, si trova assai meglio in grado di penetrare talune relazioni che dominano attualmente la nostra cultura spirituale, ma a proposito delle quali non possediamo ragioni sufficienti per dire che continueranno a dominare anche domani, giacchè anche oggi non esercitano un'influenza precisa su tutte le persone.

Lo studio che noi vogliamo fare sulla filosofia della religione, diventerà ancor più fecondo qualora lo dividiamo in tre parti, la prima delle quali dovrebb'essere di ordine epistemologico, la seconda di ordine psicologico, e la terza di ordine morale.

Nell'età dell'oro, la religione appaga tutti i bisogni dell'uomo compresa la sete ardente di conoscere, da cui si sente riarso; durante quel periodo di tempo, la religione fornisce all'uomo una spiegazione del reale, tanto se preso nel suo complesso, quanto se preso nelle singole sue parti. Ma non appena viene a sorgere ed a stabilirsi una scienza indipendente, con ciò viene ad esistere un modo di comprendere e di spiegare i fenomeni della vita che è assai diverso da quello religioso, ed allora sorge la questione che consiste nel sapere se queste due diverse interpretazioni possano trovarsi fra di loro in armonia. Può darsi che la nuova spiegazione scientifica, a poco a poco venga ad atterrare la spiegazione religiosa nelle sue particolarità, senza che per questo si possa considerarla come applicabile a tutto l'universo, a ciò che comunemente passa sotto il nome di questioni primarie od ultime. In tal caso, dobbiamo prepararci a ricercare fino a qual punto la religione si trova in grado di risolvere gli enigmi che la scienza non può risolvere. E se si desse il caso che le idee religiose, tanto per ciò che riguarda il complesso, quanto per ciò che riguarda le singole parti, non fossero in grado di portare alcun contributo che meritasse veramente il nome di conoscenza o di spiegazione, anche allora dovremmo chiedere a noi stessi quale possa essere il significato di quell'insieme di idee.

Sorpassato, in tal modo, il problema epistemologico, tale questione ci porta già alla parte psicologica della filosofia religiosa. Imperocchè, allorquando le idee religiose hanno perduto del loro valore in quanto conoscenza, tutto ciò che posseggono in quanto rappresentano un valore nel campo dei valori, deve consistere nella facoltà di cui possono esser fornite di esprimere un aspetto della vita spirituale diverso dall'aspetto intellettuale. Perciò, cos'è che noi ora desideriamo? è precisamente una descrizione della vita religiosa dell'anima, e sopratutto uno studio delle relazioni che uniscono queste idee coll'esperienza religiosa e collo stato dell'anima religiosa. Vedremo più innanzi come nella sua essenza intima, la religione non consista nel comprendere il reale, ma nel determinarne il valore, e come le idee religiose stiano ad esprimere la relazione che passa fra l'esistenza attuale, quale è da noi conosciuta, con ciò che, a nostro modo di vedere, conferisce alla vita il suo valore supremo. Imperocchè, l'essenziale della religione, per lo meno conformemente all'ipotesi che ci siamo visti costretti ad emettere, consiste nella convinzione che nell'universo nessun valore va distrutto o viene a scomparire. Questa credenza è resa manifesta in tutte le credenze popolari, in tutte le popolari religioni, ma sopratutto nelle forme più elevate, e ciò, mediante alcuni caratteri che le attribuiscono una fisonomia che la rende facilmente conoscibile. E questa stessa convinzione può animare perfino il cuore di coloro che rimangono estranei a tutte queste religioni, quantunque, in tal caso, ciò avvenga senz'aver ricevuto una forma ben definita.

Il passaggio dall'aspetto psicologico della filosofia della religione, all'aspetto suo morale, avviene in modo al tutto naturale, in forza di una questione che viene a presentarsi come assolutamente necessaria; e la questione è la seguente: qual'è l'importanza morale della credenza religiosa nella conservazione dei valori della vita dello spirito? Nella produzione del valore la morale si trova profondamente interessata, e non si può negare che tutta quella somma di lavoro per mezzo del quale l'uomo acquista i suoi valori non gli lascia a sua disposizione nè tempo nè forza per poter appronfondire il problema della sua conservazione. Il lato morale, quindi, della filosofia della religione, si trova in intima correlazione col suo aspetto epistemologico. Nell'età dall'oro, la religione determina, sia per via diretta, quanto indirettamente, quale apprezzamento si debba dare di tutte le azioni e di tutte le relazioni della vita. Ed ecco che, ancora una volta, il

problema religioso si presenta non appena spunta e si va sviluppando una morale indipendente, bramosa di ricercare per conto proprio un fondamento, onde determinare quale dovrebb'essere la condotta umana, ed un criterio per poterne giudicare. È precisamente quando si è arrivati fino a tal punto che il problema viene ad essere sollevato nel modo più chiaro che sia possibile, presentandosi come assolutamente bisognoso di una soluzione; imperocchè il criterio ultimo che dovrà decidere della stabilità oppure della caducità della religione, deve avere le sue scaturigini prime nel seno stesso di quella sfera morale in cui si trova collocata la finale bilancia che deve pesare il nostro spirituale valore.

Abbiamo in tal modo abbozzato una specie di schema; in seno allo stesso troveremo un posto in cui poter discutere di tutti gli aspetti essenziali del problema religioso. Non mi propongo di trattare esclusivamente esso problema con quell'interesse intellettuale che non può fare a meno di eccitare una materia così vasta e comprensiva; ma è pure mia intenzione collocarmi nella condizione di spirito che mi ispira la coscienza di avere dinanzi una forma di vita spirituale in cui, per lo spazio di secoli parecchi, il genere umano è venuto accumulando le sue più profonde e più segrete esperienze.

3. Però, prima di metterci a studiare i diversi capitoli della filosofia della religione, è cosa buona il fermarci un momento a definire un po' più minutamente il contenuto del problema religioso.

Generalmente, nel mondo protestante si ritiene che la scienza e la fede siano fra loro perfettamente distinte. Ma la chiesa cattolica non ammette totalmente questa distinzione, ed è per ciò che essa, nel campo intellettuale non ammette l'esistenza di alcun problema religioso. Questa chiesa sostiene a spada tratta che l'esistenza di Dio si può dimostrare in quel modo che viene indicato da S. Tommaso d'Aquino, aiutato da Aristotele, ed arriva fino al punto da dichiarare come l'ammettere che questa prova sia sufficiente, costituisca un articolo di fede. La tradizione arrivata fino a noi dai grandiosi periodi del medio-evo in cui « gli uomini non dubitavano e perciò si trovavano molto più vicini alla verità » (per servirmi di una frase presa a prestito da un biografo di S. Tommaso), è ancora tenuta altamente in onore (1), e non si ammette affatto che nell'intimo della vita spirituale

(1) Alcuni anni or sono, il Brunetiere, in un'opera declamatoria e fra la gioia di molti, proclamava la « bancarotta della scienza »; egli pensava, non senza una

siasi verificato un vero e proprio disaccordo. L'ammettere una distinzione fra la scienza e la fede, equivale per lei a ritenere l'esistenza di un tale disaccordo, equivale a riconoscere che l'unità della vita spirituale si trova spezzata. È egli possibile che questa stessa distinzione non sia po' poi altro che una tappa del cammino di evoluzione che si va compiendo? è egli possibile che il risultato debba esser quello di scacciare dal campo della vita dello spirito ogni specie di religione, semplicemente perchè solo può continuare a sussistere ciò che è in grado di entrare in armoniche relazioni con tutti gli altri elementi della vita? Possiamo ritenere una delle due cose, o che le grandi epoche della religione non ritornano più, oppure che i tempi aurei della religione sono per sempre finiti. Ma nell'un caso e nell'altro, ci sentiamo costretti a chiederci se, nel corso di questo lavorìo di dissoluzione, vi sia qualche valore spirituale che abbia cessato di esistere, o se sia possibile venir a scoprire qualche nuovo valore, che sia in grado di compensare la perdita dell'unità e della perfezione della vita spirituale. Considerata in sè stessa, questa ricerca basta a dimostrare che

disaccordo

buona dose di ingenuità, che tutto ciò che si potesse fare consistesse nell'insistere sulla distinzione fra fede e scienza. Ma attirò sulla sua testa un rimprovero dell'arcivescovo di Parigi, il quale gli insegnò che, quantunque sia cosa certa che la fede è un dono spirituale libero, tuttavia, prima che l'uomo creda ad una qualche dottrina come sarebbe, a mo' d'esempio, la dottrina della Trinità, quella della divinità di Cristo, quella dell'immortalità dell'anima, deve assicurarsi che la stessa sia stata insegnata da Dio, cosa questa che egli non può fare se non servendosi della ragione. L'arcivescovo aggiungeva che il Brunetiere avrebbe potuto impararlo anche da un semplice dilettante di teologia. Secondo S. Tommaso d'Aquino (Summa Theologica pars X, quaestio 2, art. 2), « la fede suppone la conoscenza naturale, quantunque ciò che in sè e per sè può esser provato e conosciuto, possa essere oggetto di fede per coloro che non sono in grado di comprendere la prova ». Nel secolo XIX, la chiesa ha emanato un decreto contro un certo numero di pensatori cattolici (Lamennais, Hermes, Bautain, i tradizionalisti, Günther, Frohschammer), che avevano oltrepassati i limiti posti dalla chiesa tra la fede e la scienza. Una decisione papale, in data 11 giugno 1855 dichiara che « ci sono delle conclusioni razionali che possono provare con certezza l'esistenza di Dio, la natura spirituale dell'anima e la libertà della volontà ». Si aggiungeva che, dal momento che la fede suppone una rivelazione, non si può fare appello alla stessa in discussioni con naturalisti ed atei. In un decreto in data 8 dicembre 1864, (noto sotto il nome di « Syllabus ») viene dichiarato che il metodo scolastico è d'accordo con le esigenze ed i progressi della scienza. La scolastica cattolica moderna attacca la fede assoluta basata sull'autorità, tesi, questa, che venne sostenuta dal de Maistre, ed ancor più dal de Bonald, ambedue tradizionalisti.

il problema dell'esistenza dei valori, rappresenta un aspetto essenziale del problema religioso, qualunque sia la soluzione che al problema stesso ci sentiamo costretti a dare. La filosofia dell'ultimo secolo e mezzo (dopo Rousseux, Lessing e Kant) ha affrontato il problema religioso particolarmente sotto questo punto di vista. I romantici come i positivisti hanno rivolto la loro attenzione a questo lato della questione (1). Dato anche il caso che si potesse provare fino all'evidenza che il dissolversi della religione non porta seco come conseguenza alcuna perdita di energia, ricordiamolo, ciò non proverebbe punto che, spuntando nuove condizioni di vita, questa energia dovesse essere dipendente, come lo era nei giorni più belli della religione, non proverebbe, poi, mai che questo avesse a tornar utile. Tanto nel dominio dello spirito, quanto in quello della materia, non si può dire affatto che la conservazione dell'energia equivalga alla conservazione del valore. L'energia può continuare a sussistere senza che perciò si debba dire che continua a sussistere anche il valore, mentre è perfettamente indispensabile il contrario, poichè, considerata in sè stessa e per sè stessa, l'energia deve essere una condizione della conservazione e dello sviluppo del valore. Fra i liberi pensatori ve ne hanno non pochi i quali ritengono che la vita umana verrebbe ad assumere forme assai più ricche e più forti, qualora la religione cessasse di esistere; ma questa opinione è ben lungi dall'essere di per sè stessa evidente, e si basa sopra questo postulato, che, cioè, si avranno sempre a propria disposizione degli equivalenti psichici, equivalenti in valore, come in energia. Ammettiamolo per un momento, ma anche allora occorre incominciare dal provar l'esistenza di questi equivalenti; una volta provata questa, si sarebbe veramente riesciti a provare la conservazione del valore' Si può proprio dimostrare l'esistenza di questi equivalenti? Ecco una questione assai grave ed una fisonomia essenziale del problema religioso. Inoltre il problema della conservazione dei valori viene a scaturire dall'interno stesso della chiesa, giacchè la religione e la vita religiosa vanno soggette a continue trasformazioni; ed è perciò che noi ci sentiamo costretti ad indagare se i valori che vennero presentati durante l'età dell'oro della religione, hanno potuto passare attraverso a tutte queste trasformazioni senza andar smarriti;

---

(1) Cfr. a questo proposito il mio articolo « The conflict betwen the Old and New » (*Journal of Ethics*, 1896).

dobbiamo ricercare se, per esempio, il cristianesimo primitivo, considerato nel medesimo tempo come valore e come energia, si è conservato nel cristianesimo dei nostri tempi. Troviamo questo problema esposto nella sua forma più acuta nell'asserzione secondo cui il « cristianesimo del nuovo testamento più non esiste ».

Ma il problema religioso non si limita semplicemente alla conservazione dei valori nel mondo umano. Al di là della questione psicologica, esiste e si manifesta impellente una questione cosmologica. Noi dobbiamo esaminare quale sia la relazione che passa tra ciò che a noi, uomini, sembra rappresenti il valore più elevato, ed il mondo reale considerato come un tutto. V'è forse qualche connessione fra i valori e le diverse leggi che reggono le forze dell'essere? E queste leggi, queste forze stesse, sono esse per avventura, finalmente determinate dai valori supremi? Oppure noi non possiamo attribuire al concetto che abbiamo, un valore che sorpassi la sfera della vita umana?

L'ipotesi alla quale spero di pervenire più tardi, quando mi porrò ad esaminare l'aspetto psicologico della filosofia della religione, si trova basata sopra questa proposizione, che, cioè, la conservazione dei valori rappresenta l'*assioma caratteristico della religione*, e che noi troveremo espressa questa proposizione sotto punti di vista religiosi assai diversi, ed in diverse maniere. Una parte del problema religioso viene costituita dalla questione che consiste nel sapere fino a qual punto possiamo attribuire a questo assioma un valore vero e sostanziale. Nel medesimo tempo si deve dire che tale assioma, per quel tanto che sta ad indicare il pensiero fondamentale di ogni religione, può servire a mò di criterio col quale noi possiamo giudicare della consistenza e del significato logico di ciascuna religione in particolare, o dei vari punti di vista religiosi particolarmente.

Per ultimo, ho già fatto osservare che quest'assioma ci pone in grado di giudicare in modo semplicissimo delle relazioni che passano tra la morale e la religione, e cioè possiamo chiederci: quali relazioni corrono fra la convinzione della conservazione dei valori e l'opera di scoperta, di produzione e di conservazione di essi?

Qualora volessimo ingolfarci nell'esame dell'assioma che riguarda la conservazione dei valori, scrutandolo sotto tutti i suoi molteplici aspetti, ci impegneremmo in una discussione che non avrebbe mai termine; di più, in breve poi verrebbero a mancare tutti quei punti di vista che sarebbero i più addatti a dirigere il corso di questa

discussione. Motivo per cui, fin dapprincipio, non esito affatto a delimitare il dominio al quale intendo restringermi, e prego i miei lettori a tener ben presente questi limiti da un capo all'altro della discussione.

Nel tentativo ch'io sono per fare di dimostrare come l'assioma da me esposto più sopra rappresenti veramente il pensiero fondamentale di tutte le religioni, non riterrò d'aver errato semplicemente per il fatto che si può provare non esservi religione alcuna la quale formuli in modo chiaro e netto quest'assioma. Mi accontenterò di poter mettere in luce una espressa aspirazione od una tendenza che si possa connettere con quest'assioma, di guisa che nelle differenti valutazioni che andremo facendo delle diverse religioni nei varii rapporti in cui si trovano l'una coll'altra, potremo prendere per regola e per misura l'espressione più o meno chiara che esse ne danno, l'applicazione più o meno costante che, ciascuna per conto proprio, ne vanno facendo. Allorquando parlo di *conservazione dei valori*, questa parola si può interpretare nel senso che i valori non debbano mai scomparire, che l'essere deve sempre conservare il proprio valore, tanto se questo cresce quanto se decresce, come pure se cresce e decresce alternativamente. Ma io faccio uso dell'espressione « conservazione dei valori » in analogia con quella di « conservazione dell'energia », di modo che l'assioma viene ad esprimere la conservazione continua dei valori attraverso a tutte le trasformazioni che possono più o meno verificarsi. È quindi, si rende forse necessario fare una distinzione, e sceverare il valore potenziale dal valore attuale o reale, in quel modo con cui i cultori delle scienze fisiche fanno distinzione fra l'energia potenziale e l'energia attuale o reale; la prima di queste distinzioni è altrettanto chiara quanto la seconda, come eguale ne è il valore. La conservazione dal valore attraverso a tutte le trasformazioni, e malgrado la differenza che passa fra la possibilità e la realtà, non è se non il mininum. Si può benissimo sostenere che la pura e semplice conservazione del valore non è sufficiente ed anche come la stessa implichi una contradizione, poichè se la ripetizione distrugge, il valore si può realmente conservarlo soltanto mediante un aumento continuo; mentre d'altra parte, il cambiamento non può essere capace di alcun valore, se non nel caso che sia contrassegno di incremento. Che un aumento di valore si opponga per nulla alla conservazione dell'energia, la è cosa che non riesce troppo difficile il dimostrare; imperocchè, un

tale incremento viene a supporre una nuova e migliore applicazione dell'energia e non una maggior quantità della stessa. Tuttavia, per esser più semplice, limito le miei indagini alla conservazione del valore. E vedremo fra breve, che perfino la coscienza religiosa si trova limitata. La conservazione del valore ci verrà presentando un numero più che sufficiente di difficoltà e di problemi, anche se noi tralascieremo di seguire partitamente tutte le conseguenze che vengono a scaturire da questo postulato, giacchè il valore non si può conservare, se non facendo sì che aumenti sempre. Ma non dobbiamo dimenticare che conseguenze di questo genere se ne dànno parecchie. Per ultimo, quando parliamo della conservazione dei valori, ci si può chiedere di quale valore intendiamo parlare, e quali siano le dimensioni dello stesso. Non mi propongo di investigare tale questione se non per quel tanto che si rende necessario onde comprendere in qual modo la distinzione che passa tra le diverse religioni ed i diversi punti di vista religiosi dipende dal modo diverso con cui si viene a sciogliere tale questione. È evidente che l'accettazione dell'assioma della conservazione del valore non dipende affatto dalla natura di questa risposta. L'ipotesi secondo la quale questa osservazione verrebbe a costituire l'assioma fondamentale della religione non rimane punto scossa dal fatto che le varie religioni ed i varii e diversi punti di vista religiosi differiscono fra loro, e su vasta scala, intorno alla natura ed all'estensione del valore nella conservazione del quale tutte credono.

Il valore sta a denotare l'attitudine posseduta da un oggetto, sia a procurare una soddisfazione immediata, sia a servire di mezzo per procurarsela. Ed è perciò che il valore può essere immediato — oppure mediato. Allorquando si tratta di un valore immediato, noi facciamo quanto sta in noi per conservarlo ; quando non si tratta di un valore immediato, procuriamo di acquistarlo, ed allora, come si usa dire, quel valore ha per noi ragione di fine. Così il solo fatto che per noi una cosa viene ad avere ragione di fine, sta ad indicare che abbiamo una esperienza od un presentimento del suo valore immediato. Il valore mediato è proprietà di tutto ciò che serve a raggiungere un fine, e cioè a raggiungere un valore immediato. Il valore mediato non rappresenta necessariamente un valore potenziale; imperocchè ciò che ha ragione di mezzo per il conseguimento di un valore immediato, acquista di per sè stesso agli occhi nostri un certo valore, quantunque lo riconosciamo come un valore derivato. Tra i

valori mediati ed i valori immediati passano tutte le specie di transizioni, ed in forza di una adattazione di motivi, si passa dalle une alle altre, di guisa che, ciò che in origine non aveva valore se non di mezzo, viene poi ad acquistare un valore di fine. D'altra parte, il valore potenziale molto spesso non istà ad indicare altro che la possibilità che una cosa ha di passare al grado di valore di mezzo, la possibilità cioè di diventare un valore mediato. La natura dei valori che si vanno continuamente esperimentando e che perciò vengono man mano riconosciuti partendo da svariati punti di vista, dipende dalla diversa natura di questi varii punti di vista. La natura di un essere determina la varietà dei suoi bisogni, ed i suoi bisogni vengono a stabilire che cosa per lui possederà veramente un valore. Perciò, l'assioma religioso sta a dimostrare che il carattere di una religione deve necessariamente esser determinato dalla natura e dai bisogni degli uomini che la professano. Imperocchè, non vi è un solo uomo il quale creda seriamente alla conservazione di un valore del quale egli non abbia ancor fatto anche una lontana esperienza.

Se noi, oggi, possiamo considerare il problema del valore indipendentemente da quello della conoscenza, ne siamo debitori alla filosofia di Kant. Egli ci ha appreso a fare distinzione fra l'apprezzamento e la spiegazione (1). Ma questa distinzione non presuppone affatto una completa opposizione; e ciò diviene immediatamente evidente, allorquando poniamo mente che una cosa qualunque conserva per noi il suo proprio valore, e noi possiamo fare dell'oggetto che è capace di divenirlo, un oggetto per noi capace di divenire una realtà;

(1) Kant parla assai più spesso dei fini che non dei valori. Ma è evidente (quantunque il Kant non l'abbia mai riconosciuto apertamente nella sua Psicologia o nella sua Morale), che il concetto di fine suppone quello di valore; imperocchè io non posso addottare come fine se non ciò che ho provato possedere del valore. Allorquando Kant parla del « regno dei fini », in opposizione all'ordine causale della natura, intende parlare di ciò che i filosofi a lui posteriori hanno chiamato col nome di « regno dei valori ». Fries, per esempio, che fu uno dei discepoli di Kant, prende le mosse dal concetto di fine (system der philosophie, Leipzig, 1884, paragr. 238, 255, 330 — neue kritik der vernunft, Heidelberg, 1807, III, p. 14). Ma Herbart e Lotze sono coloro che han fatto di più per fare addottare il concetto di valore in maniera assai più larga. Dopo il Lotze, l'opera venne ripresa dal teologo Albrecht Ritschl e dai suoi successori. Da un altro lato, nella scolastica e nel platonismo si vede fiorire ampiamente la confusione tra la spiegazione e la valutazione (Hume e Kant sono stati i primi a romperla con questa confusione).

ciò dipende dalle leggi e dalla forza della realtà stessa. Perciò, il problema religioso non si può assolutamente separare dagli altri problemi filosofici, quantunque torni assai utile il trattarlo a parte. Esso si trova in evidente analogia con tutti gli altri problemi della filosofia. Il problema fondamentale della filosofia viene ad essere interessato nello stesso studio dei rapporti che intercedono fra il reale preso nel suo complesso e le varie forme individuali e speciali che vengono assunte dal reale in concreto. E se possediamo veramente delle ragioni sostanziali e profonde per addottare l'ipotesi secondo la quale l'assioma della conservazione dei valori rappresenterebbe l'assioma religioso *per eccellenza*, con ciò veniamo allora ad ammettere che anche il problema religioso ha a che vedere colla questione della continuità dell'esistenza, sebbene ciò avvenga partendo da un punto di vista affatto speciale, e che lo stesso viene a far parte del problema fondamentale, come una delle forme particolari del medesimo (1).

---

(1) Per ciò che riguarda i diversi problemi della filosofia, V. l'introduzione alla mia « Storia della Filosofia moderna » (tr. it. Torino. Bocca, vol, 2).

CAPITOLO II.

Il problema epistemologico della filosofia della Religione.

I.

La Conoscenza.

4. Il postulato da me posto, secondo il quale l'essenza della religione consisterebbe nella convinzione che il valore verrà conservato, può apparire, a prima vista, in contraddizione col fatto che i motivi teorici hanno sempre occupato un posto di primaria importanza nello sviluppo delle idee religiose ed ancor oggi, e presso non pochi, continuano ad occuparne uno assai rilevante. Ma vi ha di più; come ho già fatto osservare, la religione che, nei periodi classici, basta assolutamente all'uomo, in quelle stesse epoche può appena appena appagare la sete di sapere che lo abbrucia, e cioè, è appena appena in grado di fornirgli quei mezzi e quelle forme che sono necessarie se vuol arrivare a comprendere ed a spiegare l'universo. Nell'età dell'oro della religione, l'uomo non sente un bisogno autonomo di conoscere, a quella guisa che non esistono quei mezzi e quelle forme speciali le quali sarebbero assolutamente necessarie qualora l'uomo volesse davvero appagare un tale bisogno, dato che esistesse.

Il divorzio tra la fede e la scienza, tra la conoscenza e l'estimazione dei valori, non si è prodotto prima dello spuntare dell'età critica, e cioè prima che spuntassero quei periodi in cui la religione stessa era passata al grado di problema. Esso incominciò ad esser accettato solamente dopo collisioni violenti e ripetute fra la scienza e la religione. É con una specie di riluttanza che i rappresentanti officiali della religione si sono indotti grado grado a riconoscere che il fornire una spiegazione scientifica del mondo non rappresentava una parte del compito che incombe alla religione. In bocca dei teologi

d'oggigiorno è un luogo comune l'asserire come non si debba esigere dalla bibbia che essa ci insegni la scienza della natura; ma questa opinione non avrebbe potuto farsi ascoltare, e tanto meno tollerare ai tempi di Giordano Bruno, di Galileo e di Spinoza. Allora la persecuzione degli eretici faceva il suo corso, e troppo tardi gli uomini incominciarono ad accorgersi della verità di ciò che questi eretici avevano detto. La medesima questione ci si presenta negli altri dominii dello scibile; ed oggi essa si trova concentrata attorno al problema che riguarda l'indipendenza delle scienze fisiche.

Ciascuna delle grandi religioni che hanno fatto la loro comparsa nella storia degli uomini, si è presentata con una concezione del mondo, nella quale intersecava, a modo proprio, le idee che erano proprie del tempo in cui si presentava sulla scena del mondo. Per esempio, nei primi secoli, il cristianesimo attirò non pochi seguaci in forza del suo contenuto intellettuale. È per ciò che Taziano si convertì al cristianesimo; gli pareva che questa, che egli chiamava col nome di filosofia barbara, spiegasse ciò che fino allora non era mai riescito a comprendere, e cioè l'origine del mondo. Il punto di vista che venne adottato da tutti gli apologisti primitivi, era che il cristianesimo offriva la soluzione migliore che si potesse dare circa le difficoltà intellettuali. E se sembrava che Platone e tutti gli altri filosofi greci presentassero delle spiccate tendenze verso quelle stesse soluzioni che venivano offerte dal cristianesimo, Giustino Martire spiegava tale analogia col dire, o che essi avevano subìto l'influenza dei profeti di Israele, oppure che il Verbo, *Logos,* aveva illuminato le anime degli uomini con una luce interiore prima di scendere su questa terra ad incarnarsi. Di fronte alle religioni primitive, il cristianesimo — ed è questo sempre il caso delle religioni più elevate quando vengono a trovarsi di fronte a religioni inferiori — portava seco l'impronta di un certo qual carattere razionale, e sopratutto una semplicità, una tranquilla maestà che non poteva fare a meno di attirare l'attenzione di molti uomini che fino allora si erano famigliarizzati solamente colle religioni primitive e colle loro molteplici mitologie a vivaci colori. Allorquando la descrizione del mondo che veniva fornita dalla bibbia appariva inadeguata, i padri ed i dottori della chiesa vi supplivano coll'aiuto della scienza greca.

A quella guisa che il cristianesimo si rivolgeva all'umanità occidentale, così il Buddismo si rivolgeva ai popoli dell'estremo oriente.

Il Buddismo non fu soltanto una grande religione, ma anche un grandioso sistema cosmologico; le sue idee costitutive erano capaci di un certo qual carattere razionale, e non si potevano comprendere senza una conoscenza abbastanza profonda del pensiero indiano dei tempi che precedettero il comparire del Buddismo.

Allorchè parliamo dell'opposizione che passa fra l'interpretazione dell'universo che ci viene fornita dalla religione, e quella che ci viene fornita dalla scienza, si ha l'abitudine di annettere un'importanza abbastanza grande al fatto che la scienza — sopratutto nel campo dell'astronomia, della geologia, della biologia — ha portato a risultati che vengono a trovarsi in contraddizione colle dottrine tradizionali della religione. Una parte, perciò, e non la più piccola, del compito che incombe agli apologisti moderni, consiste nel dimostrare che i concetti tradizionali della religione si possono veramente conciliare con ciò che è solidamente stabilito come un risultato del progresso scientifico. Con un successo più o meno grande e con una dose maggiore o minore di tatto, codesti apologisti moderni, attaccati vivamente dalla moderna scienza, si servono di quello stesso metodo di adattamento di cui si servirono con frutto gli antichi apologisti, qnando si trovarono attaccati dalla scienza greca. Tuttavia, le discussioni di tal genere contribuiscono assai poco ad illuminare il problema religioso preso nel suo complesso; e ciononostante offrono degli esempi abbastanza caratteristici dell'adattazione che i concetti religiosi della vita religiosa — come tutte le altre forze viventi — subiscono o tendono a subire man mano che l'ambiente in cui vivono si va trasformando. Tuttavia, il punto essenziale di cui dobbiamo tener conto, è questo, che qui veniamo ad imbatterci in due specie, in due tipi diversi di « conoscenza », l'uno all'altro opposti. Sonvi due maniere di pensare e di spiegare gli avvenimenti, due vie differenti le quali si allontanano tanto l'una dall'altra, che non appena uno si è impegnato in una di esse, non si trova più in grado di rinvenire un punto partendo dal quale avrebbe il diritto o la possibilità di poter passare sull'altra strada. Le varie attitudini mentali di cui l'uomo è fornito, sono così diverse l'una dall'altra, che non è troppo l'asserire come la parola « conoscenza » venga qui usata in due sensi assolutamente diversi l'uno dall'altro. Diamo un solo esempio. Una improvvisa tempesta, che coincida colle grandi maree che sono proprie dell'equinozio e che distrugga in alto mare numerosi battelli da pesca, viene spiegata scientificamente

in base allo stato dell'aria e del mare nel corso dei giorni che hanno preceduto lo scatenarsi della stessa. Tuttavia, il sermone che viene predicato sulla tomba delle vittime, spiega quell'avvenimento col dire che Dio voleva dare alle vedove ed agli orfani l'avvertimento di rinunziare agli errori, in cui cadevano nel loro modo di vivere (1). A qual punto della serie delle cause naturali dobbiamo noi pensare che siasi verificato l'intervento divino? Le cause naturali costituiscono una serie consecutiva, ogni termine della quale è assolutamente indispensabile. Tra le due spiegazioni, siamo costretti a scegliere. Una di esse si propone come punto di partenza di riuscire a scoprir la serie consecutiva di anelli che si presenti come la più lunga che sia possibile immaginare, conciossiachè, ogni anello di questa catena è oggetto di esperienza. Quanto più la condizione dell'aria e del mare qual'era al momento in cui avvenne la catastrofe si può riportare, sotto forma di conseguenze, alle condizioni in cui versavano questi elementi il giorno precedente alla catastrofe stessa, tanto più, stando al primo genere di spiegazioni, noi siamo in grado di comprendere l'avvenimento. Secondo l'altro tipo, invece, l'argomento si comprende in base al

(1) Durante una tempesta avvenuta nel Mar del Nord, nelle vicinanze del villaggio di Harboöre, trenta pescatori perdettero la vita. Nell'officiale *Berligske Tidende* del 29 novembre 1893, l'istituto meteorologico danese dà una spiegazione di questa terribile catastrofe. L'istituto insiste particolarmente su questi tre punti: 1. Dopo un periodo di sosta, sovente la tempesta viene a nascere nella direzione opposta a quella dalla quale soffiava il vento, prima della sosta; per modo che, il mare, precisamente in forza della sosta, diventa durissimo. 2. L'acqua era bassa sulla costa Ovest del Jutland, mentre che alcune tempeste venute dall'ovest avevano spinto il mare verso il nord, sulle coste della Norvegia di dove si mise a correre come se passasse sopra di un piano inclinato verso la costa del Jutland, con una forza enorme. 3. Ciò coincideva con la marea alta che si verificava su quest'ultima costa. — La stessa pubblicazione conteneva pure il discorso funebre di un predicatore, nel quale egli diceva, tra l'altro, ai presenti: « Il Signore si è servito di questo come di un mezzo di conversione... E se questo non produce effetto, quale altro mezzo può produrlo »? Il predicatore non si accorgeva, certo, che ragionava come ragionava Bossuet, nell'orazione funebre in morte di Enrichetta d'Orleans, con questa differenza che, mentre Bossuet pigliava come esempio la rivoluzione d'Inghilterra, quel predicatore pigliava una marea d'equinozio. Nessuno potrà negare che questo esempio sia tipico. Se ne può trovare una analogia biblica nella spiegazione data dal secondo Isaia della conquista di Babilonia fatta da Ciro. Javeh aveva intenzione di servirsene come di strumento per salvare il popolo di Israele, e per risvegliare la sua fede nel Dio annunciato dal profeta (Isaia. XLV).

valore che egli possiede quale elemento con cui esercitare una influenza sopra coloro che hanno sopravvissuto, e si considera un tale valore come se fosse oggetto di una intenzione, come lo scopo, come il fine di un divino intervento.

Il tipo di spiegazione che ha per base la scienza, divenne, sopratutto nel corso di questi tre ultimi secoli, meravigliosamente chiaro e fecondo. Esso non esclude un apprezzamento religioso, ma esclude in modo assoluto una confusione fra questa valutazione religiosa e la spiegazione propriamente detta, che è la spiegazione scientifica. La ricerca dei postulati e delle categorie che costituiscono la base del sapere scientifico, è un compito che spetta alla teoria della conoscenza, e per la filosofia della religione, non sarà cosa priva assolutamente di interesse l'illuminare codesti postulati e codeste teorie e compararle colla base, o meglio colle basi della spiegazione che viene offerta dalla religione. Questo ci porgerà occasione di considerare fino a qual punto ed in quale quantitativo la religione possa mantenere la propria importanza come mezzo con cui soddisfare la sete ardente di sapere dalla quale il nostro spirito si trova tutto posseduto.

A)

Spiegazione causale.

5. Che cosa vuol dire comprendere? Comprendere vuol dire far sì che una cosa la quale, fin qui, non era nota, passi nel novero delle cose note. Comprendere una cosa non sempre significa assegnare alla stessa le sue cause; possiamo benissimo capire che cosa sia una cosa, senza comprendere perchè sia così, od anche senza comprendere assolutamente perchè esista. Ed ancora, si possono dare parecchie maniere di comprendere il perchè una cosa è veramente ciò che è, e non altro. — Comprendere sta anche in luogo di riconoscimento (percezione). Conosco una lingua quando ne capisco le parole ed il modo con cui esse si pronunziano, di guisa che, posso benissimo assegnar loro un significato corretto ed esatto. Comprendo benissimo cosa sia quella striscia bianca che si vede al di là degli alberi, perchè mi sono convinto che il raggio lunare filtra attraverso al fogliame. Comprendo una proposizione quando capisco quell'associazione del predicato col soggetto che rappresenta veramente il pensiero dell'oratore o dello

scrittore. In tutti questi esempi, la mia comprensione si basa sulla scoperta dell'*Identità*.

Ma per comprendere una proposizione, si ha il diritto di esigere qualche cosa di più di tutto questo. Perchè io possa dire d'aver compreso il significato di un'affermazione individuale, non si rende punto necessario ch'io comprenda anche il motivo per cui quell'asserzione è stata fatta. Non mi è dato pervenire a questa seconda specie di comprensione se non allorquando mi sento in grado di risalire dalla proposizione suddetta ad altre proposizioni, fino a che possa pervenire a qualche proposizione precedentemente stabilita e riconosciuta. In tal caso, la parola « comprendere » sta in luogo di stabilire. Presa la parola in questo senso, non comprendo affatto la proposizione « A è C » prima d'aver visto che la stessa risulta di A = B, B = C. Qui, la comprensione dipende dalla *Razionalità*.

Nel primo senso, capisco un fatto che si verifica nel mondo fisico o materiale, quando so ciò che è accaduto. E lo comprendo nel secondo senso, quando so il perchè credo che si è verificato. Ma si dà la stura ad un terzo genere di comprensione; comprendere un avvenimento, può anche significare dedurre quell'avvenimento da avvenimenti precedenti, in modo tale che, dati questi avvenimenti precedenti, possiamo dedurne la produzione del primo. In tal caso, la parola comprensione sta ad indicare *Spiegazione Causale*, e consiste nello scoprire le cause che hanno prodotto l'avvenimento.

L'identità, la razionalità e la causalità si trovano fra loro in relazione. La razionalità, e cioè la relazione che passa tra il principio, « le premesse », e la conseguenza, « conclusione », presuppone il principio di identità; la proposizione A si trova, fino ad un certo punto, già contenuta nelle sue proposizioni A è B, e « B è C »; in realtà non si tratta se non di un'altra espressione del contenuto di queste due proposizioni, espressione alla quale io giungo, sostituendo a B, nella prima proposizione, il predicato di B, e cioè C, che vien dato dalla seconda proposizione; questo io ho il diritto di fare, in virtù dell'identità dei due B. La conclusione non è se non il risultato della combinazione delle premesse.

A sua volta, poi, la causalità o nesso causale, suppone la razionalità logica. La relazione che passa fra la causa e l'effetto, è analoga a quella che passa tra il principio e la conseguenza. Due avvenimenti si trovano fra loro in relazione di causa o causale, non solamente

quando l'uno deriva dall'altro per ordine di tempo, ma anche quando il primo deriva dal secondo a quella guisa che la conseguenza deriva dal principio. La causalità comprende la razionalità logica, ma oltre a questo ed assai più di questo, essa presuppone che un cambiamento, un passaggio nel tempo, si è prodotto fra l'uno e l'altro avvenimento. In un certo qual senso, si può dire che l'effetto risiede nella sua causa, ma rappresenta qualche cosa più della semplice trasformazione logica della causa, che viene ad assumere un'altra forma. Nel passaggio da causa ad effetto non si verifica semplicemente un passaggio del pensiero da una in altra forma, ma si verifica realmente un processo di transizione. La grande questione sta nel sapere se tutte le relazioni che passano fra gli avvenimenti attuali, sono veramente delle relazioni causali.

Allorquando diciamo che ogni avvenimento ha una causa, il che viene a costituire il così detto assioma fondamentale della causalità, con ciò veniamo a creare il principio secondo il quale la totalità di ciò che esiste è intelligibile nel terzo significato che abbiamo attribuito alla parola « comprensione ».

Questo terzo assioma non potrà mai aver altro che un valore ipotetico, perchè noi non ci troveremo veramente mai in grado di poter comprendere tutto, di assegnare delle cause a tutti gli avvenimenti. Ma contiene l'idea aprioristica mediante la quale istintivamente affrontiamo tutti gli avvenimenti che attirano la nostra attenzione. Comunque sia, però, gli è questa idea aprioristica che ci spinge a ricercare attorno a noi degli antecedenti, allorquando qualche fenomeno particolare si è prodotto.

Possiamo pigliarci la libertà di trascurare la questione del fondamento e dell'origine del principio di causalità, dal momento che le opposte opinioni che a questo proposito si rendono possibili, è certo che non hanno veruna importanza per la filosofia della religione. Tanto se l'accettazione di questo assioma è dovuta all'abitudine, quanto se è dovuta ad una necessità interna della nostra natura, è certo che il bisogno di ricercare e scoprire le cause, si trova, più o meno, in tutti gli uomini; e questo vien provato fino all'evidenza tanto dal punto di vista religioso, quanto dal punto di vista scientifico. Infatti, si può dire che le idee religiose possiedano un interesse epistemologico precisamente perchè stanno a dimostrare quali profonde radici abbia gettate nella natura dell'uomo il bisogno di determinare

le cause, poichè esso viene ad essere espresso molto prima che non si sia, per così dire, manifestato alcun interesse scientifico indipendente. L'opposizione tra la religione e la scienza non si rende palese se non quando l'uomo incomincia ad apprezzare la diversa natura delle cause che, tanto la religione quanto la scienza, riconoscono come vere e reali *(verae causae)*. *Tanto la conoscenza religiosa, quanto la conoscenza scientifica sono una riduzione dall'incognito al noto; la loro differenza consiste nella natura del noto.*

La spiegazione scientifica esige che le cause di un avvenimento si possano ridurre ad altri avvenimenti i quali, come l'avvenimento di cui debbono essere la spiegazione, occorre si ritrovino nell'esperienza. Il compito della spiegazione scientifica consiste nell'analizzare la serie degli avvenimenti, in modo da ritrovare altrettanti termini di questa serie, e, fra essi, una interdipendenza la più stretta che sia possibile. Si tratta di spiegare la natura colla natura, a quella guisa che un dato passo di un dato libro si spiega mettendolo in relazione con altri passi di quello stesso libro. La spiegazione religiosa non esige che la causa venga messa in relazione continua coll'effetto, o che, come accade dell'avvenimento che si deve spiegare, essa abbia le sue basi nell'esperienza. Dessa non esamina le sue cause in quella maniera critica con cui le esamina la scienza. Non spiega la natura colla natura, ma con qualche cosa di diverso, ossia di esterno alla natura, con qualche cosa che alla natura dà, per così dire, un impulso dal di fuori. Per lo meno, è in tal modo che nella storia del mondo ordinariamente viene a figurare la spiegazione religiosa. È veramente inevitabile che essa apparisca in tal modo, e per conseguenza in opposizione colla spiegazione scientifica? Ecco precisamente quanto in seguito verrà ad apparire evidente. Come contrapposizione a questa spiegazione religiosa, noi possiamo citare quella forma speciale che la scienza empirica dà al principio di causalità, e cioè, il *principio della causazione naturale*. Dove non si può applicare questo principio, noi ci accorgiamo che nulla comprendiamo, e cioè nulla comprendiamo per lo meno quando il tipo scientifico di conoscenza e l'abitudine intellettuale che che vi corrisponde predominano in noi.

6. Senonchè, sopra che cosa si basa il principio della causazione naturale? Questo principio ha fatto tanto che è pervenuto ad occupare un posto di prim'ordine, e va ognor più determinando il contegno adottato dalla coscienza umana quando si trova di fronte ad

avvenimenti che essa si sforza di *comprendere*. Perchè questo principio è riescito a tanto? In punto a ciò si possono portare varie ragioni.

L'immaginare una spiegazione causale non basta; deve pur essere possibile dimostrare che tale spiegazione si trova riconfermata dall'esperienza. Questa riconferma (verifica) si ottiene allorquando vediamo che, date le stesse relazioni, si riproduce il medesimo avvenimento. Chiaro, perciò, viene ad apparire che una tale riconferma non è possibile, se non allorquando la causa stessa rappresenta un avvenimento che può esser dato nell'esperienza attuale. Se, per esempio, la spiegazione fornita più sopra (Paragraf. 4) della tempesta e della marea dell'equinozio è esatta, tale avvenimento deve riprodursi ogni qualvolta si presentino le stesse condizioni dell'aria e del mare, e questa la è cosa che deve esser possibile dimostrare. Ma, viceversa, il far derivare gli avvenimenti dalla volontà divina, non si può dire affatto che rappresenti una spiegazione scientifica, imperocchè non si potrà mai dimostrare che delle intenzioni di simil genere siano presenti in qualche dato caso particolare, per conseguenza, tale spiegazione che se ne dà, non è suscettibile di essere provata. Gli è per questa ragione e non per essersi messi in opposizione colla religione, che Galileo, Bacone e Descartes hanno dichiarato che le così dette cause finali non sono scientifiche.

Da tutto questo ne segue che il principio della causazione naturale è il solo che possa appagare il bisogno che noi sentiamo di una spiegazione speciale circa avvenimenti particolari e ben definiti. Gli è per ciò che Galileo ha fatto vedere come nella disputa delle ipotesi astronomiche, a quell'epoca fra loro in lotta, era perfettamente ozioso il far appello all'intervento divino, giacchè l'onnipotenza di Dio era in grado, tanto di far girare il sole intorno alla terra, quanto di far girare la terra intorno al sole. Quindi, tale causa non ci può essere di alcun aiuto allorchè dobbiamo scegliere fra opposte ipotesi. Essa è una chiave che è buona per tutte le serrature, e la scienza ricerca per nulla una chiave di simil genere. La scienza si propone di ricercare le diverse nature delle diverse serrature, ed è perciò che esige una chiave speciale per ogni serratura. Se una sola chiave bastasse per tutte, allora la differenza delle serrature non avrebbe alcuna ragione di esistere, e presenterebbe, con ciò stesso, un problema incapace di soluzione. L'appellare alla volontà di Dio non offre alcuna spiegazione scientifica; si deve dire, anzi, che, per chi voglia partire da un punto di vi-

sta scientifico, questo appello rappresenta una vera e propria confessione che non si è affatto compreso l'avvenimento.

Ma vi ha di più; quando si tratti di casi dubbi, se vogliamo distinguere ciò che è immaginazione da cio che è realtà, non abbiamo se non un solo criterio, e cioè l'interdipendenza costante ed inalterabile che esiste tra i fenomeni in questione ed il complesso di tutto il resto della nostra esperienza. Quanto più codesti fenomeni sembrano differire da tutto il resto della nostra esperienza, quanto più lo spazio che esiste tra i varii anelli dell'immensa catena degli avvenimenti è ampia, e quanto più questi anelli si distinguono gli uni dagli altri, tanto meno noi veniamo ad esser certi di trovarci davvero alla presenza della realtà. Perciò, quando ci troviamo di fronte a qualche caso dubbio, andiamo ricercando nell'esperienza degli anelli intermedii, finchè siamo riesciti a formare un concatenamento continuato ed inoppugnabile. È evidente che l'applicazione del criterium della realtà equivale all'applicazione del principio della causalità naturale.

A mio modo di vedere, il fondamento più profondo che possa darsi riguardo al principio di causalità naturale, risiede nel bisogno di continuità che si trova latente nell'intima natura della nostra coscienza, e che trova la sua più elevata espressione nell'impulso generale dal quale ci sentiamo spinti a stabilire delle cause. Istintivamente, la nostra coscienza lotta per combinare e mantenere combinati gli elementi di cui consta, e per conservare questa unità così ottenuta contro l'urto di un nuovo contenuto; quando tal nuovo contenuto viene a presentarsele, essa fa tutto il possibile onde tagliarlo, modificarlo, rabberciarlo fino a che sia giunto ad assumere la forma dell'antico. Allora, il riconoscimento del suo proprio io si rende cosa possibile nonostante il cambiamento verificatosi nel contenuto, e l'unità della vita personale si trova riflessa nella continuità, che in tal maniera se ne ottiene. Qui, l'opera della conoscenza viene a trovarsi in istretta relazione con quella dello sviluppo del carattere. Non si può parlare di carattere, preso nel significato preciso della parola, se non allorquando, da un capo all'altro di uno sforzo continuato, si può scoprire una certa qual unità ed una certa qual continuità, invece di una serie ininterrotta di salti nel nuovo. Per analogia, la conoscenza si sforza di scoprire la maggior quantità possibile di unità e di continuità, si sforza di dimostrare che il nuovo non è se non una trasformazione od una continuazione dell'antico, e questo nuovo si trova perfettamente assi-

milato e compreso, soltanto allora che questo lavorio è stato veramente e felicemente condotto a termine. Ed è per ciò che il principio della causalità naturale, il quale richiede la formazione della serie più lunga e più continuata che sia possibile raggiungere, non si può considerare come semplice accidentalità; esso è strettamente unito all'essenza intima della personalità. Ed è anche per ciò che ci sentiamo costretti a dire, esser un errore il credere che vi sia una profonda opposizione tra la personalità e la scienza. L'opera scientifica è eminentemente un'opera di personalità, e quanto più quest'opera viene coronata di successo, tanto più la spiegazione per mezzo dell'indagine delle cause tende a stabilirsi ed a farsi riconoscere. Le difficoltà che vengono presentate dalla natura sono ridotte ad una quantità minima, allorchè, con un sol colpo d'occhio, si può considerare una gran parte dell'universo « dal punto di vista dell'eternità ».

7. Anche la spiegazione religiosa, qualora la si consideri nelle le forme mitiche e dogmatiche, forme sotto le quali il più spesso viene ad apparire nella storia, fa sì che l'incognito si manifesti. Ma in questo caso, ciò che è noto è la volontà di uno o più esseri personali. La coscienza religiosa crede di conoscere per via diretta quali siano le intenzioni di una divina volontà, come crede di riscontrare, negli avvenimenti del mondo esterno, l'espressione di questa volontà, essa non si occupa affatto di scoprire un'intima connessione tra gli avvenimenti, si occupa solo di considerare gli avvenimenti, tutti gli avvenimenti (considerati nell'insieme della natura, oppure in quanto si verificano in qualche particolare dominio) come altrettante espressioni di una sola e stessa potenza. Colloca sè stessa al centro, od almeno crede di collocarsi al centro, e di là, domina o crede di dominare, tutto quanto il circolo del reale.

Ma giunta a questo punto, la coscienza religiosa si imbatte in una difficoltà gravissima, la quale è questa, che le rimane, cioè, ignoto quel raggio, mediante il quale solamente questo circolo si può misurare. Da un solo centro si possono tracciare una serie indefinita di circoli. Così ne deriva che, qualunque sia il punto di vista centrale, (e questo si deve ritenere come vero non soltanto circa le ipotesi, ma altresì riguardo a tutte le varie forme di speculazione filosofica sotto le quali ci viene ad apparire la medesima idea) la coscienza religiosa si trova impotente a fornire una spiegazione di ciascun avvenimento in particolare. Donde ne deriva pure che una teoria qualunque della

conoscenza, sia poi religiosa oppure speculativa, poco importa, non può mai essere una teoria molto elaborata. A questo proposito non possiamo nemmeno dire di possedere dei tentativi veramente serii; l'unica teoria un po' seria che noi possediamo della conoscenza, è quella che è stata sviluppata dalla filosofia critica sulle basi di una storia delle scienze empiriche.

Se ci è permesso di continuare nella nostra metafora del centro e del circolo, diremo che la spiegazione scientifica parte da questo principio: trovare tra i fatti che avvengono nell'universo, un concatenamento tale, che gli stessi si possano presentare alla nostra conoscenza sotto la forma di una gran curva. Senonchè, questa curva di che genere dev'essere? Ecco la grave questione, ecco il grave problema. Non vi è alcuna ragione di supporre fin dapprincipio che debba essere un circolo; potrebbe anche essere un'elissi, una parabola, una iperbole. Potrebbe anche darsi che non fosse nemmeno una curva, ma semplicemente una linea retta. Date queste circostanze, lo scoprire un centro non riesce sempre cosa facile; ma ciò non dà a noi il diritto di negare l'esistenza di un centro. Se la curva fosse rappresentata da un' elissi, allora vi sarebbero due centri, ed il principio attivo, potrebbe risiedere in uno dei due centri. Anche se la serie degli avvenimenti dovesse apparirci come una linea retta, la credenza nell'esistenza di un centro, si presenterebbe per nulla come impossibile, imperocchè, è sempre lecito considerare una linea retta come una parte di un circolo tracciato con un raggio infinito. Adunque, e nonostante tutte le differenze radicali che passano tra la « spiegazione » che viene fornita dalla religione e quella fornita dalla scienza, è pur sempre possibile che le due spiegazioni vengano ad incontrarsi e ad unirsi. Le condizioni che sono necessarie per operare quest'armonia, sarebbero, da una parte, che, nel tentativo fatto per determinare partendo dal centro un qualche punto particolare della curva dell'essere, la religione non discuta nè contesti ostinatamente il diritto che ha la scienza di determinare quello stesso punto servendosi delle relazioni nelle quali essa viene a trovarsi cogli altri punti della curva; mentre, d'altra parte, la scienza non deve considerare il problema dell'essere come risolto, semplicemente perchè è riescita a determinare la posizione di alcuni punti isolati in relazione con altri punti. L'esperienza ha dimostrato che tanto il punto di vista centrale quanto il punto di vista periferiale si trovano sovente fra loro in conflitto, non soltanto perchè

hanno l'abitudine di considerarsi l'un l'altro come assolutamente privi di autorità, ma anche perchè conducono a risultati fra loro diversi. La determinazione di un punto nella serie dei fenomeni che la religione, coll'indeterminatezza del suo raggio, si crede in grado di stabilire, partendo dal suo punto di vista centrale, non sempre armonizza con quella determinazione che viene ottenuta dalla scienza a mezzo delle relazioni in cui la stessa viene a trovarsi con altri punti della serie; e la determinazione del centro che la scienza fonda sul carattere empirico della curva, non sempre viene a trovarsi in armonia colla determinazione del centro che serve di punto di partenza alla religione. Adunque, non solamente esiste possibilità di armonia, ma esiste anche possibilità continua di lotta. D'altra parte, è assai improbabile, che, a lungo andare, la religione e la scienza possano svilupparsi indipendentemente l'una dall'altra, di modo che, la religione continui imperturbabilmente a descrivere il suo cerchio attorno al proprio centro, senza punto inquietarsi del modo con cui la scienza stabilisce il concatenamento che riscontra fra i varii punti da lei scoperti, come è anche improbabile che la scienza continui a muoversi e ad agitarsi alla periferia dell'essere, senza pensare che forse esiste un centro, e che non è assurdo immaginarlo identico a quello che viene ammesso dalla religione. Tanto la religione quanto la scienza, nel corso del loro lavorio, vanno soggette ad una continua evoluzione; tuttavia, il centro religioso non si trova sempre al medesimo punto; esiste una grande quantità di centri che lottano fra loro e si soppiantano a vicenda l'un l'altro; e ad ogni nuova determinazione di centro, i punti di vista ed i risultati della scienza sono ognor più presi in considerazione. Il buon diritto ed il valore della spiegazione scientifica, vengono riconosciuti sempre più largamente, ma è pur doveroso riconoscere che ciò non avviene senza che la religione dia prove continue della sua opposizione e della sua diffidenza; ed ancor oggi, tale buon diritto e tal valore della spiegazione scientifica, non sono riconosciuti in tutti i dominii. D'altronde è evidente che, allorquando un numero considerevole di punti della curva dell'essere furono veramente precisati, noi dobbiamo sentirci in grado di misurare e di fissare la direzione nella quale il centro va ricercato; ed è in tal modo che la credenza nel fatto centrale dell'universo, riceve in una maniera graduale ma continuata, l'influenza della scienza empirica.

D'altra parte, la religione ha esercitato un'influenza considerevole

sullo sviluppo della scienza, e può continuare ad esercitarla, perchè il suo compito, la sua missione consistono nel mantenere sempre dinanzi allo spirito degli uomini quei grandi problemi che servono di limite; la sua missione consiste nel mantenere la convinzione che non soltanto realmente esiste un centro, ma anche che la scoperta dello stesso costituisce, per quanto possa essere, o meno, effettuabile, il compito più elevato e più ideale che il pensiero umano possa mai proporsi di raggiungere.

Ma, ahimè! anche la metafora di cui mi sono servito fa una pittura troppo rosea, troppo estranea della realtà. Veramente, i rapporti che passano fra la religione e la scienza, non sono rapporti di centro a circonferenza; imperocchè se fosse veramente così, esse si troverebbero in grado di comprendersi meglio a vicenda, e ciascuna di esse formerebbe, senza dubbio, una parte essenziale di una concezione comprensiva. Infatti, fino al giorno d'oggi ognuna parla quel linguaggio che le è proprio. La concezione che hanno dell'idea di causa, non è la medesima per ambedue e ciò porta ad una differenza radicale nelle idee che ognuna possiede intorno alle concezioni della conoscenza e della spiegazione. Perciò, quando si dice che la religione deve essere in grado di risolvere quegli enigmi di cui la scienza sente di non possedere la chiave, con ciò si viene a dire precisamente un bel nulla. Poichè, quando parlano di « causa » e di « spiegazione », la fede e la scienza, con queste parole, non intendono dire la stessa cosa, e da ciò deriva che qualche cosa di essenzialmente diverso devono pure voler dire quando parlano di « enigmi » e di « problemi ». Ognuna di esse pone le proprie questioni in maniera diversa dall'altra, e perciò non possono appagarsi delle medesime risposte. Donde ne deriva pure, che ciò che fa sorgere l'attuale conflitto tra la scienza e la religione e che stabilisce le condizioni e modalità del problema religioso, sono, non tanto i risultati passati o presenti a cui è pervenuta la scienza, quanto l'inclinazione intellettuale, l'abitudine dello spirito tutto quanto che la scienza empirica è venuta favorendo nello spirito di coloro che si sono venuti sviluppando sotto la sua influenza più o meno immediata. Le questioni d'oggi non sono le questioni di ieri. I nostri problemi non sono i problemi di ieri. Tal cambiamento verificatosi nel modo di porre i problemi, si trova espresso nel principio della causalità naturale. La potenza di questo principio si va dilatando continuamente e questo fatto viene ad assumere un'importanza assai

maggiore della stessa estensione della conoscenza che abbiamo circa la natura, in rapporto a ciò che era nei tempi passati. Oggi sono spuntati dei bisogni spirituali al tutto nuovi; questi esigono di essere appagati, e non possono accontentarsi dei concetti tradizionali che alle generazioni precedenti offrirono una soluzione di tutti i problemi capaci di presentarsi allo spirito umano.

8. Ogni qualvolta quel tipo di spiegazione che appartiene alla scienza incomincia a predominare negli avvenimenti contemporanei, pur restando strettamente escluso da un certo numero di punti scelti che la religione reclama come proprietà sua esclusiva, si produce una concezione ibrida che si chiama col nome di meraviglioso, od anche di « miracolo ». I miracoli non vengono ad esistere se non quando ambedue i tipi di spiegazione si sono sviluppati, e si salta dall'uno all'altro. Quando manchi un certo qual grado di intelligenza e di cultura scientifica, il meraviglioso si trova ad essere rappresentato da tutto ciò che è una semplice deviazione dall'abituale. L'uomo primitivo rimane sempre meravigliato allorchè vede accadere qualche cosa che egli non ha mai visto o di cui non ha mai inteso parlare. Ma il meraviglioso, nel significato vero e proprio che si attribuisce alla parola, implica una certa qual conoscenza delle leggi della natura, una continuità che si interrompe mai, una regola che non va soggetta a nessuna eccezione: tuttavia, in questo senso, il miracolo deve obbedire alla legge dell'economia, giacchè se divenisse tanto frequente da poter passare allo stato di regola, formerebbe un concatenamento continuato, ed allora il concetto di « meraviglioso » verrebbe a trovarsi escluso.

Fino a tanto che il principio di causalità naturale non venga innalzato al grado di dogma, non si può affermare *a priori* l' impossibilità dei miracoli. Anche qui, tutto dipende dal metodo secondo il quale il problema viene posto e dall'abitudine di spirito che predomina nelle cose intellettuali. Per coloro pei quali le indagini ed i problemi vengono posti in base ad un metodo assolutamente scientifico, il miracolo è cosa impossibile. Costoro possono esser messi alla presenza di qualunque cosa che non sono in grado di spiegare, perchè la causa nel significato che essi attribuiscono alla parola di questo fenomeno, non si può, od almeno non si è ancor potuto assegnare, ma non riesciranno mai a scoprire che non esiste alcuna causa naturale. E la coscienza religiosa, se non vuol affacciare la pretesa di essere

onnisciente, non può per nulla arrischiare l' affermazione che quel fenomeno non si possa spiegare in base alle leggi della natura. Prima di poter dichiarare che una data cosa si trova al di fuori di tutte le specie di leggi che regolano il mondo della natura, occorre che conosciamo ad una ad una tutte queste leggi e tutte le applicazioni speciali che se ne possono trarre. In qual modo ci è dato apprendere che in un dato caso si è davvero verificato un miracolo? Solo per mezzo di una rivelazione. Il miracolo non viene punto a riconfermare la rivelazione; invece, ciò che determina proprio quello che passa sotto il nome del miracolo è veramente e propriamente la rivelazione. In tal guisa, la chiesa cattolica, che decide ciò che è rivelazione, è logica quando reclama altresì per sè stessa il diritto di decidere ciò che è, e ciò che non è miracoloso; non vi è cosa che si possa dichiarare miracolosa se non è stata sanzionata « dall'autorità apostolica e consacrata (1) ».

Quando si tratti di miracoli dei quali non siamo stati noi stessi testimoni oculari, occorre anche domandarsi quale sia il grado di credibilità del racconto che ne fu tramandato fino a noi; il testimonio oculare era egli un osservatore tanto esatto, di modo che si possa considerare come assai più ragionevole il credere ad una deviazione delle leggi della natura piuttosto che ad un errore esistente nel suo racconto e nelle sue osservazioni? Una esposizione che venga fatta da

(1) Negli statuti della chiesa di Danimarca, della fine del secolo XV, si legge: « Noi proibiamo sotto pena di scomunica a chiunque di dire che in questa diocesi siansi operati dei miracoli, tanto in generale che in particolare, senza una previa inchiesta ed una ratifica data da un'autorità apostolica e consacrata ». *Dania*, III, p. 348. Nei tempi moderni, nel mondo cattolico e specialmente in Francia si sono verificati tanti miracoli, che le autorità, se hanno voluto distinguere tra i veri ed i falsi miracoli, hanno dovuto far uso di molto tatto e di una diplomazia assai sottile; sopratutto, poi, se hanno voluto poter distinguere tra i miracoli operati da Dio e quelli operati dal demonio. Cfr. Lasserre, *Notre Dame de Lourdes*, livre IV. Pesquidoux, *La Renaissance Catholique en France*, Paris, 1899, p. 52. Secondo S. Tommaso d'Aquino, i miracoli — parola colla quale vuol designare qualche cosa che sorpassa le forze della natura — servono a rivelare qualche cosa di sovrannaturale. Cfr. Tessen-Weierski, *Die Grudlagen der Wunderbegriffes Nach Thomas Von Aquino*, Paderborn, 1899, p. 41. Ma se ora si esige una rivelazione « sanzionata dalla chiesa » prima di poter esser sicuri che qualche cosa di soprannaturale è stata rivelata, è se tale rivelazione è essa stessa un miracolo, in qual modo può finire questo movimento circolare? In qual modo vi si può entrare?

un osservatore il quale non possieda una nozione sufficiente delle condizioni naturali e delle leggi della natura, non possiede alcun valore scientifico.

Anche se, nonostante tutte queste considerazioni, ci sentissimo indotti a credere, in qualche caso particolare, di trovarci alla presenza di un vero e proprio miracolo, e cioè di una vera e propria deviazione dall'ordine della natura, quale è fissato dalle sue leggi, il concetto di Dio che verrebbe a trovarsi basato sopra questo fatto, porterebbe necessariamente il contrassegno dell'imperfezione; imperocchè, il miracolo altro non è se non un espediente, una scappatoia, un mezzo con cui colmare un vuoto esistente nell'ordine della natura. L'ordine della natura non sarebbe stato disposto in modo da raggiungere tutti gli scopi divini; Dio si imbatterebbe in un ostacolo nell'ordine stesso che Egli ha messo nella natura. Gli è come se esistessero due dèi, uno dei quali agirebbe nel corso ordinario delle cose, e l'altro, in taluni casi particolari, correggerebbe l'opera del primo. Inoltre, il concetto di miracolo è pericoloso tanto dal punto di vista religioso, quanto dal punto di vista scientifico. Si tratta di un figlio illegittimo che nessuno dei due genitori si può incaricare, per parte sua, di riconoscere. La chiesa si adopera da savia quando si rifiuta di cedere ad un desiderio rinascente di miracoli. In realtà, e per un numero continuamente crescente d'uomini, i miracoli che in altri tempi costituivano una prova ed un appoggio della religione, oggi son divenuti piuttosto una pietra d'inciampo; i loro apologisti sono obbligati a difenderli, ma nel maggior numero dei casi, ed in fondo al loro cuore, devono desiderare di riescire a sbarazzarsene. Quanto meno consideriamo come puramente esteriori, analoghi a quelli di un orologiaio verso il suo orologio, i rapporti che passano tra Dio ed il mondo, e quanto meno si trova per il miracolo, un posto nel mondo, tanto meno il miracolo si presenta come possibile. Gli avvenimenti del mondo differiscono fra loro profondamente in valore, e vanno eccitando la nostra ammirazione in grado assai diverso; non tutti i giorni ci è dato arrivare al grado più elevato. Ma nulla impedisce che tutti gli avvenimenti vengano sottoposti alla medesima grande legge. Questa è abbastanza ampia per abbracciare un numero illimitato di cose e di problemi. Non possiamo noi supporre che ciò che presenta un valore più elevato di tutto il resto, sia conciliabile col principio della causalità naturale? In realtà, il concetto dal quale dipende il meraviglioso,

sorge da una risposta negativa che venga data a tale questione; ma ciò che non riesce troppo facile a scoprire, è precisamente il sapere da dove provenga il diritto che si può avere di rispondere negativamente a simile questione. Il fatto che una data cosa possiede un valore più elevato non esclude per nulla una origine puramente naturale della stessa. Il concetto del meraviglioso riposa sopra una identificazione della spiegazione colla determinazione del valore, identificazione dalla quale deriva in gran parte la terribile confusione che al giorno d'oggi caratterizza veramente il problema religioso.

9. Lo stupore è l' alfa della sapienza, ma ne è anche l' omega per il vero filosofo. Ma quand'è che noi potremo raggiungere questa omega? In fondo della nostra esperienza ci sono non pochi punti dei quali non possiamo trovare una spiegazione completa, od in riguardo ai quali non possiamo dimostrare che fra i differenti fenomeni esista una perfetta continuità. Ed è precisamente sopra tutti questi punti che gli indagatori tradiscono quasi sempre una certa qual tendenza a considerare la causalità naturale come la sola spiegazione che sia possibile darne. Per Newton, od almeno per i suoi immediati successori, la gravità veniva considerata quale un fenomeno naturale che non era riducibile ad altri fenomeni, ed a partire dal quale si poteva immediatamente dedurne la divina creazione.

Or non è molto, Clerk Maxwell ha addottato una posizione analoga riguardo all'invariabilità ed alla indissolubilità degli atomi. Non difettano i fenomeni che inducono i dotti ad arrestarsi nelle loro ricerche di una spiegazione. Anche lasciando da parte quelli che hanno tanto eccitata l'ammirazione di Newton e di Maxwell, fra questo genere di fenomeni, possiamo collocare la direzione e la celerità del movimento con cui, partendo noi da un punto che ha sede nel presente, figgiamo il nostro sguardo più indietro che sia possibile; la distribuzione attuale dell'energia in quel medesimo istante; le nuove qualità che vengono a spuntare da una combinazione chimica nella vita organica e nella coscienza (1). Condotti quasi per mano dal principio della causalità naturale, i dotti in tutte queste materie, vanno a por capo in questioni alle quali non sono in grado di rispondere

(1) Cfr. la mia lezione sul vitalismo (1888). Cfr. altresì Boutroux, *De L'idée de loi Naturelle dans la Science et la Philosophie Contemporaines*. Paris, 1895.

ed a problemi che non presentano loro alcuna via di soluzione; non è nè necessario, nè giustificato l'accettare delle risposte e delle spiegazioni che si trovano in contraddizione col nostro proprio principio di indagine, e cioè col principio che presiede a tutto il campo delle nostre ricerche.

Può darsi che irrazionale sia la relazione che passa tra ciò che sappiamo, e la realtà del mondo. Può darsi benissimo che la realtà presenti delle differenze che le nostre cognizioni riesciran mai a ridurre all'identità ed alla continuità; può darsi che esistano delle differenze di qualità che non si possono ridurre a differenze di quantità, e delle individualità che non è dato spiegare coi punti o nodi più elevati che si possono riscontrare in un continuo lavorio di sviluppo. Imperocchè, anche il nostro sapere è una parte dell'immenso tutto della realtà; il supporre che la realtà, presa nel suo complesso, possa essere per noi oggetto di conoscenza, equivale al supporre che il tutto possa essere perfettamente rappresentato da una data parte; e supposizioni di tal genere, non abbiamo alcun diritto di farne. Ma anche nel caso che esista una relazione irrazionale di simil genere, una causa « soprannaturale » non ci è di alcun aiuto per uscire da questo ginepraio, giacchè, neppur essa è capace di produrre la desiderata continuità. Invece, non fa se non aggiungere una difficoltà novella alle già esistenti ed una opposizione ancor più forte alle opposizioni già sussistenti — l'opposizione dell'azione soprannaturale e dell'azione naturale — a quelle contro le quali già il nostro pensiero va ad urtare. Gli enigmi restano anche allora che noi operiamo un passaggio dalla scienza alla religione, e non solo restano, ma, probabilmente, diventano ancor più difficili a sciogliersi.

Il reale ci si viene a presentare sotto l'aspetto di una molteplicità di fenomeni concatenati gli uni cogli altri, e cioè di una molteplicità di fenomeni che portano in fronte l'etichetta dell'unità. Ma a noi non è possibile dedurre la molteplicità dall'unità. La conclusione non può mai contenere qualche cosa più di ciò che è contenuto nelle premesse, e qualora facciamo partire il nostro ragionamento dal concetto dell'unità assoluta, riesce impossibile anche al pensiero più agile ed elastico il dedurne diversamente. A nostro modo di vedere, sembra che l'unità dell'essere sia la condizione e la base del concatenamento dei fenomeni; essa ci viene sempre ad apparire quale un

principio che determina le varie connessioni particolari, e non ci si presenta mai in sè stessa e per sè stessa. Altrettanto si può dire della molteplicità dell'essere. Da una diversità di elementi assolutamente isolati, non si può affatto dedurre una unità. E tuttavia, l'esperienza ci dimostra che i molteplici elementi dell'essere non sono assolutamente isolati ed indipendenti, ma sono fra loro uniti e si sostengono a vicenda. Questo ci è dato verificarlo maggiormente, quanto più noi li conosciamo. Adunque, unità e molteplicità, considerate ciascuna in sè stessa, non sono se non altrettante astrazioni; la totalità ci si presenta però come una realtà. Ogni esperienza che andiamo facendo, ci va mostrando una totalità limitata, la quale si trova in relazione con altre totalità. Non arriveremo mai a formarci un concetto proprio completo del reale, considerato come una totalità assoluta, perchè la nostra esperienza rimarrà sempre qualche cosa di incompleto.

Infatti, esiste un fenomeno assolutamente elementare il quale, qualunque sia la sorte che spetta ai fenomeni fino ad oggi irriducibili a cui abbiamo accennato, non può nemmeno egli stesso essere analizzato, perchè desso è la condizione assolutamente necessaria onde potere comunque comprendere il reale; tale fenomeno è costituito dal concatenamento interno e regolare che, dall'interno stesso, tiene unito tutto il mondo. È assai più ragionevole insistere sopra questo grande fatto fondamentale che non sugli ostacoli che si oppongono alla realizzazione della perfetta continuità. Imperocchè, tale fenomeno si manifesta in modo evidente in tutti quei campi in cui la scienza è riuscita ad acquistare l'intelligenza degli avvenimenti, e cresce continuamente in importanza man mano che va aumentando il valore della spiegazione scientifica, la quale, per altro, lo suppone. Si tratta di una supposizione a cui siamo forzatamente indotti dal fatto che le cose e gli avvenimenti del mondo, si trovano fra loro reciprocamente collegati, perchè le cose isolate ed intieramenre indipendenti non potrebbero mai avere fra loro delle reciproche relazioni d'azione. Qualora si volesse attribuire una indipendenza assoluta ai varii elementi dell'essere, pur accettando il fatto reale di un'azione reciproca, non si farebbe che cadere in una palese contraddizione. In virtù della legge che enuncia un'azione reciproca, la natura di ciaschedun elemento individuale, le modificazioni che esso produce e quelle che va subendo, vengono determinate dalle sue relazioni cogli altri elementi. Adunque,

deve esistere un principio di unità che renda possibile l'azione reciproca e la regolare dipendenza (1).

Per tutte queste ragioni, il monismo, che piglia come punto di partenza l'azione reciproca ed il reciproco concatenamento, e vi riscontra un principio di unità, dal punto di vista epistemologico, sarà sempre preferibile al pluralismo, il quale, in modo più o meno esplicito, pone l'accento sugli elementi o sulle cose particolari del mondo, e tradisce una certa qual tendenza a concepire ognuno di tali elementi, considerato in sè stesso, come una unità assoluta (atomi, monadi, individui).

Quale sarebbe la conseguenza di tutto ciò? Sarebbe, che il pluralismo si trova costretto, od a negare il concatenamento e l'azione reciproca degli elementi che costituiscono il mondo, oppure a considerarli come qualche cosa di illusorio. Ambedue queste tesi hanno le loro particolari difficoltà, e non è possibile ottenere una soluzione completa del problema dell'unità e della molteplicità del reale. Qualunque concetto del reale, sia che si presenti sotto una forma popolare, come se si presenta sotto una forma scientifica, religiosa oppure filosofica, si avvicina più o meno all'una od all'altra di queste due tesi, le quali, se prese nella loro forma assoluta, non vengono ad apparire se non nella loro forma estrema. Però, e come ho già detto, dal punto di vista epistemologico, l'accento si deve porre sul concetto di unità; imperocchè, la stessa suppone ogni metodo di comprensione, di identità, di razionalità logica, di causalità. Ciò che si presenta alla nostra conoscenza come un dato positivo, è una totalità; e noi l'andiamo analizzando per trovarvi il vincolo che unisce gli elementi che vengono uniti. Tutte quelle qualità e tutte quelle forze che noi andiamo attribuendo agli elementi od alle cose individuali, (atomi, monadi, individui) le ritroviamo cercando il concatenamento regolare e le relazioni reciproche che questi elementi hanno fra loro. Prima di poter attribuire a questi elementi ed a queste cose una qualunque

(1) Il concetto fondamentale sul quale qui mi sono basato è preso a prestito dal trattato di Spinoza, *De Emendatione Intellectus,* il quale costituisce la base epistemologica della sua opera ricostruttiva, l'*Etica.* È riapparso nelle opere giovanili di Kant (cfr. il mio articolo sul « Die Kontinuität in philosophischen Entwickchel ungsgange Kant », in *Archiv Für Geschichte Der Philosophie, VII*), ed ancor più recentemente in Lotze. Ho avuto occasione di citare quest'opinione quando ho esaminato il concetto di causa nella mia *Psycologia* (*V*, *D*).

facoltà, un qualunque potere di agire in una data maniera, occorre sempre scoprire la legge che presiede a questo fenomeno (1). La natura degli elementi viene determinata dal posto che occupano nella totalità della quale fanno parte. Lo dimostra chiaramente la teoria degli atomi; la scienza naturale attribuisce agli atomi quelle qualità che essa è costretta ad ammettere in forza della conoscenza che ha delle leggi che regolano i rapporti tra i fenomeni fisici ed i fenomeni chimici. Il concetto di legge è il concetto fondamentale del nostro sapere; da questo derivano poi i varii concetti delle cose particolari e degli elementi. Le « qualità » di una data cosa, in realtà, non sono altro che le diverse forme e le differenti specie di influenze che quest'oggetto può esercitare sopra quest'altro e ricevere dallo stesso. Tali sono le possibilità di azione e di passione di una data cosa. Una cosa assolutamente isolata ed assolutamente indipendente non sarebbe mai capace, nè di produrre nè di subire un'azione, e perciò non potrebbe essere, nè scoperta nè conosciuta.

Fino a qual punto quest'idea fondamentale che in tal modo noi siamo riesciti a raggiungere e che serve di base al concatenamento, e con ciò alla conoscenza del reale, fino a qual punto viene ad offrire una conclusione oggettiva al pensiero? Non sarebbe essa piuttosto, per avventura, un punto di fermata, una stazione, al di là della quale, realmente, non potremmo più spingerci? Ecco una questione che ripiglierò ad esaminare più avanti. Qui non voglio far altro che una considerazione la quale trovasi strettamente collegata coll'argomento indicato più sopra, secondo cui riescirebbe impossibile al pensiero nostro il dedurre una conclusione veramente oggettiva.

10. L'argomento precedente è basato sul concetto scientifico di

(1) Quantunque il Leibnitz propendesse verso una specie di pluralismo, tuttavia ha indicato chiaramente che il concetto di legge è primo in rapporto ai concetti di forza e di individualità. La *forza* è ciò che condiziona un futuro cambiamento di stato. Si suppone che tra il presente e l'avvenire esista un vincolo conforme ad una legge. L'*Individualità* sta a rappresentare la legge secondo la quale avvengono i cambiamenti di stato di un essere. La questione consiste nel sapere se la legge che governa i cambiamenti di un individuo possa essere considerata separatamente da quelle leggi che governano i cambiamenti degli altri esseri. Leibnitz nega che ciò sia possibile, quantunque, propriamente parlando, in conformità della sua propria dottrina essenziale della molteplicità, sia stato costretto ad affermarne la possibilità. Cfr. la mia *Storia della Filosofia Moderna*, t. I, pp. 352-3, 357-62.

causa, mediante il quale un avvenimento rimane spiegato allorquando si può mettere in evidenza il suo concatenamento con altri avvenimenti, sia a mò di continuazione, che a mò di trasformazione del loro contenuto sotto una forma novella. Abbiamo visto, poi, che l'ipotesi che si trova implicita in tutta quanta la spiegazione causale, è rappresentata da un certo qual principio di unità che fa sì che l'interdipendenza si renda possibile. Abbiamo potuto arrivare a questo principio in forza di un'analisi del concetto di vincolo causale o di reciproca azione. Ciò che tiene unito il mondo e che fa in modo che lo stesso sia una totalità, e qualche cosa più di un semplice caos di elementi, quantunque sia una totalità che non saremo mai in grado di poter esaminare in tutta la sua interezza, è precisamente un vincolo.

Il concetto di unità, da noi in tal guisa ottenuto, porta il nostro pensiero al concetto di Dio. Tuttavia, il corso ordinario del pensiero perviene ad un'idea di Dio seguendo una via affatto diversa; esso risale per nulla indietro sino al postulato delle serie causali, al principio che le presiede e le rende possibili, ma le riconduce tutte fino ad una « causa prima ». Questo modo di pensare corrisponde a quello da noi seguito più sopra, e vi dà questa risposta: « La religione, fatta eccezione di un piccolo numero di avvenimenti soprannaturali, è perfettamente contenta di abbandonare alla scienza la scoperta delle cause finite e la cura di concatenare la serie delle cause risalendo alle origini più che sia possibile. Ma le cause che possono venir scoperte dalla scienza, non potranno mai essere se non delle cause subordinate, derivate. (*Causae Secundae*). Quanto afferma la religione, sta in questo, che cioè il reale non avrebbe alcun significato qualora noi non fossimo finalmente in grado di trovare l'origine di tutta la serie causale in una causa prima, assoluta, capace di dare riposo al nostro pensiero, di fronte alla quale vengano a scomparire tutte le questioni ulteriori, e dalla quale venga ad emanare una luce chiara e piena che si diffonda sopra tutte le cose ».

S. Tommaso d'Aquino improntò ad Aristotele questo modo di argomentare ed i teologi cattolici, nonchè molti teologi protestanti, lo sostengono ancor oggi, basandosi precisamente sull'autorità di S. Tommaso (1); qui, veniamo a trovarci di fronte alla cosidetta prova

(1) Aristotele, *Metafisica*, I, p. 994 a. XII, 6-7 (1071-73). S. Tommaso d'Aquino.

« cosmologica », la più importante di tutte le prove che esistano onde dimostrare l'esistenza di Dio.

Tal sistema di prova trovasi basato sul postulato che la serie dei movimenti o cangiamenti non si può prolungare all'infinito, ma deve risalire fino ad un primo motore, il quale deve essere immobile. È necessario risalire fino ad una causa che non sia a sua volta un effetto. Ogni essere reale trova il suo fondamento in una precedente possibilità, e questa, a sua volta, in una realtà precedente; tale serie deve por capo ad una realtà assoluta, la quale non sia essa stessa semplicemente possibile, ma sia inoltre la fonte di tutte le possibilità e di tutte le realtà. Si dice che la serie delle cause dev'essere limitata, partendo da questo principio, che, cioè, se la cosa non stesse così, non si potrebbe mai avere una spiegazione adeguata di alcun termine della serie di avvenimenti. « Senza una causa prima, dice Aristotele, non potrebbe darsi alcun'altra causa ». Anche qui, come nel concetto precedente, l'argomento viene a trovarsi basato sulla condizione necessaria dell'intelligenza del reale. Sotto la scorza dell'argomento teologico ci riesce possibile scoprire una certa qual tendenza razionalistica. L'essere occorre sia intelligibile; è il postulato che si trova alla base di ogni concezione. Tuttavia, Aristotele non afferma che la causa prima abbia principiato ad agire in un istante determinato di tempo, in modo che il mondo debba aver avuto un principio. Ed anche S. Tommaso riconosce esser solo per mezzo della fede che noi possiamo sentirci indotti ad accettare la dottrina secondo la quale il mondo avrebbe avuto un principio (*Mundum incepisse, sola fide tenetur*).

Kant ha sottoposto questo genere di prove ad una critica, che l'ha indotto a dichiarare come lo stesso si basasse sopra una « falsa soddisfazione che la ragione umana vuol dare a sè stessa ». Nei suoi punti essenziali, la critica di Kant rimane tutt'ora. Più tardi, avrò occasione di servirmi della sua argomentazione, aumentata da un certo numero di considerazioni personali.

Considerato in sè stesso e per sè stesso, il metodo secondo il quale si deve partire dall'ipotesi che il reale dev'essere comprensibile,

Summa Theologica, pars I, qu. 2, art. 3. Eugen Rolffs (*Die Gottesreweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, Köln. 1898) va assai più lungi dei teologi cattolici nel riconoscere di quanto S. Tommaso sia debitore ad Aristotele. Infatti, questa teoria importante si ritrova in Aristotele. S. Tommaso non ha fatto altro che adattarla ad uno scopo teologico, sviluppandola in taluni punti speciali.

è un metodo perfettamente giustificabile; qualora dovessimo assolutamente abbandonare questo metodo, alla nostra conoscenza verrebbe a mancare il terreno necessario per muovere anche un solo passo; non vi sarebbe avvenimento, non vi sarebbe cambiamento, in noi, o fuori di noi, capace di mettere in moto il nostro pensiero. Non potremmo porre alcun problema o nessuna questione, non potremmo fare veruna esperienza. Ma tra un'ipotesi ed una verità eterna corre una grande differenza. La conoscenza attuale di cui siamo in possesso, non ci dà affatto il diritto di ammettere il carattere razionale di tutto l'universo. Volendo parlare in modo categorico, si deve dire che non si è mai arrivati a spiegare un solo avvenimento. Nelle nostre serie causali esistono molte lacune, e tutte hanno un termine molto tempo prima che noi riesciamo a raggiungere una causa tale, che si possa considerare come la «causa prima». Perciò, dobbiamo dire che quella prova la quale si basa sull'ipotesi che, cioè, qualora non si ammetta una causa prima non si può affermare di possedere per nulla una causa, quell'ipotesi, dico, cade completamente, perchè presuppone l'esistenza di avvenimenti di cui potrebbesi dare una spiegazione causale completa. Anche se potessimo innalzare una serie causale continuata, a qual punto si renderebbe necessario arrestare la nostra indagine delle cause finali, per poter sospendere tutta quanta la catena alla «causa prima» come Zeus minacciava di sospendere tutto l'universo alla sommità dell'Olimpo? Quale sarebbe il segno che starebbe ad indicare esser noi arrivati alla causa «prossima» ed esser giunto il momento di fare il salto decisivo? E per qual motivo la serie causale non potrebbe essere infinita? Il dire che non si può pensare una serie infinita, equivale al fare un'affermazione dogmatica. Possono esservi delle serie le quali, in virtù della legge che governa le relazioni reciproche dei loro termini, si possono sempre spingere più lontano. Si capisce perfettamente che noi non concepiamo delle serie di tal genere, pensando successivamente a tutti i loro termini, cosa che, in realtà, sarebbe impossibile, ma concependo la legge del loro concatenamento. La serie causale è di questo genere. Essa è basata sul valore del principio di causalità che sostiene come ogni avvenimento debba avere la sua causa. Se dobbiamo accettare tale assioma, dobbiamo però considerarlo come valido per tutti i termini della serie, dobbiamo considerarlo come il primo a cui possiamo attingere tanto per sè stesso quanto per tutto il resto. Gli è perciò che la sup-

posizione di una causa prima assoluta andrebbe ad urtare nell'assioma causale, sebbene avvenga precisamente in forza del carattere assolutamente razionale dell'universo — ossia, in altri termini, in forza del principio di causalità — che ci crediamo in grado di giustificarlo.

I teologi hanno risposto a questo ragionamento dicendo che noi ci serviamo qui della categoria delle cause finite, secondo la quale, tutto ciò che esiste nel mondo, deve avere una causa antecedente; invece, qui occorre fare appello ad un concetto assai più elevato che non sia quello di causa. Dal momento che Dio è la causa prima, deve essere anche la causa di sè stesso, Egli deve essere ad un tempo il suo proprio effetto e la sua propria causa. Ma in qual modo possiamo noi concepire questo nesso causale? Ecco ciò che i teologi non si prendono la briga di spiegarci, mentre tale sarebbe il loro dovere. Martensen afferma che in Dio non devesi separare la possibilità dalla realtà, in modo da porre la possibilità avanti della realtà; « Dio, egli dice, produce sè stesso come suo proprio risultato; ma il risultato è eterno alla produzione di sè stesso ». Ma un risultato che ha sempre esistito, può forse essere un risultato? Evidentemente, no. Il dire che qualche cosa è la causa di sè stessa, equivale ad applicare, e nel medesimo tempo a distruggere il concetto di causa. Gli scolastici erano assai più logici quando si rifiutavano di attribuire a Dio il concetto di possibilità; lo concepivano come pura azione, nella quale non esista traccia alcuna di possibilità (*actus purus, non habens aliquid de potentialitate*). Ma allora la difficoltà consiste nel sapere in qual modo possiamo concepire un'attività, un'azione, senza un passaggio continuo dalla possibilità alla realtà, dalla potenza all'atto. Un'attività senza distinzione temporale fra la possibilità e la realtà è qualche cosa di contradditorio, giacchè si tratterebbe di un'attività che produce nulla, nemmeno un qualunque esercizio di forza. Ma anche questa contraddizione non è così flagrante come quella che trovasi contenuta nella realizzazione di possibili che, da tutta l'eternità, furono altrettante realtà. Non possiamo attribuire valore alcuno ai concetti di possibilità, di tempo, di attività — concetti che vengono attribuiti a Dio — se non siamo disposti a riconoscere l' impossibilità in cui versiamo di completare il concetto di Dio. Più avanti ritornerò sulla discussione di questo aspetto della questione.

Piuttosto che ingolfarsi in questo genere di speculazione, la teologia popolare preferisce starsene alla formola seguente dell'argomento

cosmologico: « Dal momento che tutto ha una causa, anche il mondo deve averne una ». Qui, come è evidente, si fa uso del concetto di mondo, senza nemmeno sospettare che lo stesso va soggetto a difficoltà identiche od analoghe a quelle che imbarazzano il concetto di Dio. Se per « mondo » bisogna intendere la somma totale di tutte le cose esistenti, od almeno di tutte le cose esistenti finite, allora ci troviamo di fronte ad un concetto che non riesciremo mai a rendere completo. Ciò che ci vien dato, è indefinito; nuove esperienze si vanno presentando continuamente, nuove esperienze che esigono una nuova determinazione dei nostri concetti. Per conseguenza, il cammino della ricerca scientifica non ci conduce mai ad un punto nel quale noi abbiamo occasione di ricercare la causa dell'universo « considerato nel suo complesso ». Ciò che ci vien dato, costituisce una totalità che noi analizziamo in modo da scoprirne le leggi e gli elementi; ma ogni data totalità ci conduce ad altre totalità; facciamo quanto sta in noi onde combinare tutte quelle che ci vengon porte in un'altra totalità, ancor più elevata; ma per quanto perseveriamo a farlo, dovremo continuarla indefinitamente. Qui veniamo a trovarci alla presenza di una serie analoga alla serie causale, che, in virtù della legge che presiede alla stessa, non può mai pervenire a una conclusione. Per conseguenza, il concetto di mondo è, in realtà, un falso concetto, sebbene noi siamo sempre pronti a servircene; ce ne serviamo come ci serviremmo di una palla. « Ma, forse, ci si obbietterà, non è possibile negare che il mondo del reale non sia molto limitato quanto al suo contenuto e quanto alla sua periferia, formando in tal modo una totalità finita, sia che noi possiamo, sia che non possiamo abbracciare col pensiero una tale totalità. E questa totalità deve avere una causa, conciossiachè essa non può essere causa di sè stessa ». Ma, anche ammettendo tutto ciò, non se ne trae alcun soccorso per stabilire la validità della prova cosmologica. Imperocchè, non possiamo concludere da un effetto finito, ad una causa infinita, e se anche lo potessimo, non riusciremmo punto ad ottenere quel concetto di Dio, che andiamo ricercando.

Non è col prolungare la serie delle cause che, dopo tutto, non ci è possibile mai condurre fino al loro anello ultimo, ma col fissare il nostro sguardo sulla legge la quale è propria della serie, e sul principio di unità che la stessa viene a confermare, che a noi è dato pervenire al risultato ultimo del nostro sapere. La forza motrice interna della serie che si trova presente tanto alla totalità, quanto

alle singole parti individuali, deve essere il fattore determinante. Ma occorre ben ricordare come la distinzione tra la serie ed i suoi termini, tra il vincolo e gli elementi che vengono con esso e fra loro collegati, non può essere semplicemente qualche cosa di provvisorio. L'uno ed il multiplo non vengono, in tal modo, messi in relazione fra loro dal di fuori. Ogni termine della serie — avvenimento od individuo particolare — rappresenta pur esso, a sua volta, una totalità di cui le singole parti si trovano fra loro in rapporti di mutua dipendenza. L'individualità, come ci viene additata da Leibnitz, consiste nella legge in conformità della quale si vanno producendo i cangiamenti nel modo di vivere di un essere. Ogni individualità particolare è un piccolo mondo, e noi non possiamo riescire a comprendere questo piccolo mondo, se non in forza di un'intima corrispondenza fra le sue leggi e quelle di un mondo assai più vasto, ossia dei mondi assai più vasti ai quali esso appartiene. Se il principio dell'unità è valido, deve esistere un'armonia interna tra le leggi che dominano nell'interno di ogni serie e quelle che sono vere per le relazioni reciproche dei termini della serie. L'ideale del sapere verrebbe raggiunto, qualora potessimo unire l'individualità e la continuità (o, meglio ancora, la continuità universale e la continuità individuale), l'unità e la molteplicità in un solo e medesimo concetto, ed applicare questo concetto a tutti i varii dominii del sapere. Ma anche se tale, se non è possibile seguire tale programma fino alla fine del cammino, esso viene a fornirci per lo meno un principio che è molto atto a misurare il progresso della nostra conoscenza.

Qualora il principio dell'unità del reale potesse coincidere col concetto religioso di Dio, con ciò stesso diverrebbe possibile una conciliazione fra la religione ed il pensiero scientifico. Il concetto più elevato che la religione possa avere sarebbe allora interessato nello sviluppo del concetto scientifico di causa, e tanto la spiegazione religiosa, quanto la spiegazione scientifica, non sarebbero più qualche cosa di esclusivo, non si escluderebbero più a vicenda. L'abitudine dello spirito che si è venuto sviluppando sotto l'influsso della scienza empirica moderna, verrebbe ad acquistare da sè stessa un significato religioso; tutte le questioni, tutti i problemi, tutte le indagini si raggrupperebbero attorno al medesimo centro; lo sforzo verrebbe fatto allo scopo di pervenire ad una veduta più chiara della grande idea in cui si incontrano, tanto la scienza che la religione. L'opinione

scomparirebbe, quell'opinione sempre ostile alla pace, quell'opinione che pretende che le verità religiose trovino il loro rifugio migliore nelle lacune della scienza; e con essa scomparirebbe il terrore, (che ne è il corollario) di veder colmarsi queste lacune. Allora il motto di Göethe « Ihm ziemt's die Welt im innern zu bewegen » sarebbe un fatto compiuto. Questo pensiero dev'essere la stella polare di ogni serio tentativo di discussione del problema religioso.

B)

Il mondo dello spazio.

La storia ci dimostra che la coscienza religiosa tende ognor più a limitare la serie delle cause; e noi dobbiamo rammentarci che questo fatto si spiega, almeno in parte, col bisogno di chiarezza che è sentito dalla coscienza. La coscienza religiosa desidera, sopratutto, di avere un'immagine chiara del suo oggetto; ed un'immagine di tal genere presuppone necessariamente un limite. Questo viene altresì a spiegare la tendenza che si riscontra nella storia ad assegnare alla divinità un posto ben determinato nello spazio. Le idee che riguardano lo spazio, sono quelle che sono per noi più chiare, e quando vogliamo rappresentarci un'idea in modo chiarissimo, siamo assai proclivi a rivestirla di forme spaziali. Tra questa idea e l'idea che quanto esiste quaggiù debba avere un posto ben determinato nello spazio, e cioè debba essere localizzata, havvi un'affinità assai stretta. Pare che tutto ciò che non occupa uno spazio ben definito sotto questo punto di vista alquanto puerile — e che è, avanti tutto, assolutamente idealista — pare, dico, non abbia alcuna esistenza. Avremmo del mondo la spiegazione più semplice che possa darsi, qualora potessimo, risalendo la serie delle cause, termine per termine, raggiungere finalmente Iddio; così pure avremmo del mondo il concetto più semplice che possa darsi, qualora gli uomini non avessero che ad alzare gli occhi al cielo per trovarvi Iddio, od almeno il posto in cui dimora.

Il concetto che gli antichi avevano del mondo appagava appieno tale bisogno. Questo mondo veniva considerato come strettamente limitato. Al centro se ne stava la terra, e la volta celeste, che ritene-

vasi non si trovasse ad una distanza troppo grande, formava il limite esteriore del mondo. Il cielo azzurro veniva considerato, specialmente dalle popolazioni indo-europee, come una divinità, mentre qualche volta veniva considerato come la sede della divinità. In molte lingue indo-europee, la radice da cui deriva la parola che significa « Dio » in realtà è sinonimo di cielo o celeste; gli è così che abbiamo l'indiano e sanscrito *Devas*, il parso *Deva*, il greco *Zeus*, il latino *Deus*. Erodoto ci dice che i Persiani chiamavano il cielo col nome di *Zeus*, ed è conformemente a questa indicazione che nella storia moderna delle religioni si considera il cielo come se fosse la dimora naturale del dio Ahura-Mazda (Ormuzd). I Greci antichi, dapprincipio, credettero che gli dei se ne vivessero sull'Olimpo; più tardi diedero loro per dimora il cielo, ossia « l'etere ». Dice Aristotele: « Tutti gli uomini credono che sonvi degli dei, e tutti, i barbari alla pari dei greci, assegnano alla divinità il luogo più elevato ». In tal modo, nell'antichità, l'opposizione tra il cielo e la terra veniva identificata in maniera al tutto naturale con quella che esiste tra il divino e l'umano, tra l'eterno ed il temporaneo, tra il perfetto e l'imperfetto. Le espressioni « alto e basso » in origine venivano prese nel loro significato strettamente letterale; qui come ovunque, il significato simbolico non sorse se non molto più tardi. Il semplice fatto che Aristotele incorporò nel suo sistema le concezioni astronomiche dell'antichità, ebbe una grande importanza. Imperocchè, codeste concezioni, come tutto quanto il suo sistema, in genere, poterono andare d'accordo col complesso delle idee bibliche e parve pure che fossero capaci di comprendere queste idee, nonchè quelle che vennero più tardi addottate dalla teologia; grazie poi all'influenza esercitata da questa sulle scienze stesse naturali, riuscirono a prevalere fino ad un'epoca assai recente (1).

Noi troviamo che gli ebrei annettevano una grande importanza alla opposizione che passa tra il cielo e la terra. Stando all'opinione espressa da alcuni dotti, Jahve era in principio il dio del tuono; comunque sia, è un fatto che si manifestava con una maestà singolare nei fenomeni del cielo. I cieli gli servono di sgabello e la terra di marciapiede. A questo proposito, il concetto che viene a scaturire dal nuovo testamento, si trova basato sul concetto dell'antico testamento.

(1) Cfr. sulla concezione cosmologica aristotelica medioevale, la mia *storia della filosofia moderna*, t. I, p. 87-9.

Talvolta, ci si parla di diversi cieli (2 cor. XII. Ep. IV, 10) ed allora, la dimora di Dio è il celeste santo dei santi, che si trova superiormente a tutti gli altri cieli, e del quale questi costituiscono, per così dire, il pavimento ed il santuario (1). Nel nuovo testamento, sonvi racconti che, come l'ascensione visibile di Gesù al cielo, ed il rapimento di S. Paolo fino al terzo cielo, stanno a dimostrare come l'immagine che del mondo l'antichità si era venuta lentamente formando fosse ancora comunemente accettata. Stando al modo con cui questi racconti pervennero fino a noi, è necessario pigliarli in senso letterale, quantunque la teologia moderna, anche la teologia più ortodossa sia, come vedremo più tardi, portata ad addottare, sopra questo punto, una interpretazione razionalistica.

La forma ristretta in cui il mondo ci vien dipinto in questo quadro, ne assicura contemporaneamente la chiarezza e la certezza. Invece di sentirsi turbata ed inquieta per il carattere infinito delle distanze, la coscienza religiosa poteva abbandonarsi completamente alle grandi esperienze della vita, e poteva considerare l'opera della redenzione, alla quale tutto viene a trovarsi subordinato, e che, concepita in cielo, si compì sulla terra, come il cardine attorno a cui s'aggira tutta quanta la vita dell'universo. Si può dire che esistesse una scala che metteva in comunicazione il cielo colla terra; i due mondi, quello del valore supremo e quello della lotta tra i valori, esercitavano, in maniera visibile, l'uno sull'altro un'azione reciproca. Omero e Dante ci mostrano fino a qual punto questo concetto limitato che si aveva del mondo, rappresentasse all'immaginazione umana un porto di rifugio ed una tavola di salvataggio e di consolazione.

E tuttavia, nell'intimo stesso della coscienza religiosa, e ad un punto più elevato dell'evoluzione, incomincia a farsi sentire una tendenza ostile a questa concezione. Lo scopo di essa tendenza è quello di farla finita, anche a costo di perdere la chiarezza, colla localizzazione del contenuto delle idee religiose. Attualmente si ritiene che l'attribuire alla divinità una posizione in un posto particolare, rappresenti una imperfezione nel concetto della divinità stessa; imperocchè, se la cosa stesse veramente così, Dio, per abbassarsi fino all'uomo, dovrebbe dislocarsi nello spazio, oppure l'uomo dovrebbe fare un viag-

(1) Cfr. *Bernhard Weiss, lehrubch der biblischen theologie des neuen testaments*, 6 ed. p. 500.

gio assai lungo per arrivare fino a Dio. Se si vuole che Dio non sia qualche cosa di imperfetto e di limitato come l'uomo stesso, è necessario ch'Egli si trovi presente ovunque e che tutto abbracci. Per breve che si possa immaginare essere la distanza che passa tra il cielo e la terra, essa è pur sempre troppo grande per i bisogni religiosi. I rapporti che la divinità ha coll'uomo devono essere assai più stretti di quello che lo permetta la localizzazione di Dio in un dato luogo particolare.

Tale reazione che si operò contro la localizzazione e la limitazione, fu altresì una reazione contro la chiarezza. Le espressioni, quali l'alto, il basso, il celeste, il terrestre, poco a poco assunsero un significato simbolico. Platone, nel libro VII della Republica, si era già fatto gioco di coloro i quali ritenevano che « l'astronomia costringesse l'anima a guardare in aria e l'attirasse dalle cose di quaggiù a quelle dell'altro mondo ». « Non posso capacitarmi, dic'egli, che una scienza costringa l'anima a guardare in alto, a meno che la stessa, non abbia a che fare col reale, coll'invisibile. Tra l'uomo che con aria stupida contempla il cielo e quello che rimira la terra cogli occhi bendati, io non vedo alcuna differenza; finchè l'uomo non si applica se non a studiare gli oggetti sensibili,... l'anima mira alla terra e non in alto ». Dunque, la distinzione che si faceva tra l'alto ed il basso, deve intendersi in senso simbolico, qualora si voglia veramente farla corrispondere ad una distinzione di valori. E tuttavia, lo strappare ai teologi la confessione che le relazioni spaziali non potevano avere, religiosamente parlando, se non un significato simbolico, fu affare di non lieve importanza. Molto di mala voglia essi si indussero a rinunziare alla chiarezza che il carattere limitato e finito del mondo veniva ad attribuire alle loro concezioni: non si deve dimenticare che questa materializzazione delle idee religiose derivava da un'epoca e da un popolo che non aveva esitato ad attribuire un valore assoluto alle relazioni che vennero rappresentate nell'antichità, e, sopratutto, finchè il modo con cui l'ellenismo si figurava il mondo venne accettato dalla scienza, non si affacciò ragione alcuna per sacrificare la chiarezza che è inerente alla concezione di un universo limitato, — perchè questo corrisponde in modo troppo particolare ai bisogni degli ignoranti e della gioventù. — La realtà veniva a scindersi in maniera tutta naturale in tre grandi parti, il cielo, la terra e l'inferno sotterraneo; questa

graduazione di regioni del mondo apportava una specie di evidenza palpabile alla graduazione dei valori.

In tal modo ci troviamo di fronte ad una doppia tendenza, che si riscontra, tanto nella bibbia, quanto fra i teologi della chiesa. Si conserva la chiarezza; ma là, dove il sentimento, in quanto vi può essere di più profondo, governa maggiormente l'immaginazione di quello che lo possa fare il bisogno che si sente di chiarezza, si rinunzia ad annettere tanta importanza alle relazioni spaziali. Dio vive in cielo, ma in realtà Egli non è molto lontano da ciascuno di noi, imperocchè, è in lui che noi viviamo, che ci muoviamo, che esistiamo. Gesù sale al cielo da dove deve ridiscendere; ma vive nel cuore dei fedeli e rimane per sempre con loro.

Dunque, la concezione religiosa contiene nel periodo classico un « l'uno e l'altro » che sarebbe assai meglio sostituito con un « od anche ». Fermiamoci alquanto ad illustrare questo « l'uno e l'altro », adducendo in proposito qualche esempio.

12. Ciò che permetteva ai teologi primitivi di conservare questo « l'uno e l'altro » fu l'ardire con cui si servirono dell'esegesi simbolica. Stando alle loro idee, una interpretazione allegorica non escludeva affatto il senso letterale. Ma i rapporti che passano fra questi due sensi tanto diversi, venivano involti in un cumulo di oscurità; ed in tal modo si verificavano assai sovente dei violenti conflitti. Come dimostra Adolfo Harnack nella sua *Storia del dogma* (1), per sapere fino a qual punto la lettera della Sacra Scrittura debba essere rispettata non esiste una regola fissa. Dio ha una forma umana? Ha occhi, ha voce? Il paradiso si trova sopra questa terra? I morti risorgeranno con tutte le loro membra, anche coi capelli? ecc. A tali questioni ed a centinaia d'altre non si dà una risposta decisiva.

S. Agostino fu certamente colui che lavorò più di tutti gli altri per sopprimere una interpretazione puramente letterale. Lo studio da lui fatto su Platone vi contribuì parecchio, perchè esercitò sopra di lui una grande influenza; trovandosi in armonia colla di lui vita

(1) A. Harnack, *Lehrbuch der dogmengeschichte,* 3 ed. 1894, II, p. 75. Cfr. pure p. 472, sui monaci copti, che se ne stavano attaccati all'antropomorfismo, rivelato dall'Apocalisse, e difendevano a colpi di bastone i loro dei corporei. Anche S. Agostino *(confessioni VI, 3)* ci dice che egli stesso, prima che conoscesse S. Ambrogio, riteneva che la chiesa cattolica insegnasse un Dio rivestito di forme umane.

interiore, profonda e tumultuosa, tale studio lo fece penetrare chiaramente nella distinzione dello spirituale e del materiale, e lo indusse, in tal modo, ad esprimere dei pensieri che ci permettono di considerarlo come un precursore di Descartes e di Kant. Sotto questo riguardo, è sopratutto per noi interessante il vedere come rigetti ogni determinazione spaziale, in quanto la si possa attribuire a Dio. Parlando di ciò che in principio aveva egli stesso concepito, dice: « Io non sapevo che Dio è spirito, ch'Egli non è fornito di membra dotate di lunghezza, di larghezza, come non è fornito di una massa corporea *(moles)*. Ciò che è corporeo, *(moles)* si trova assai meno nelle singole parti che non nel tutto, e, se è infinito, non si trova assai meno nelle parti limitate che non nell'infinito, e si trova ovunque nella sua totalità (*tota ubique*), come è Dio ». « Dio, nella sua totalità, si trova presente ovunque, e tuttavia non si trova in nessun luogo *(ubique totus, et nusquam locorum)* ». « Dio abita nel più profondo dell'esser mio, come il mio intimo io, ed è più elevato che il punto più elevato ch'io possa raggiungere (*inferior intimo meo, superior summo meo*) ». « Dio si trova al di sopra dell'anima mia, ma non in quella stessa guisa con cui il cielo si trova al di sopra della terra » (1).

Allorquando idee di questo genere si trovarono sviluppate nelle loro applicazioni, non poterono fare a meno di trovarsi in conflitto colla concezione che del mondo avevano gli antichi, e l'opposizione che quindi ne sorse, finì per generare il cielo e la terra. Gli scolastici del medio-evo si tennero strettamente aggrappati al concetto di un Dio indipendente da determinazioni locali, e questo concetto venne da essi trasmesso ai mistici, i quali, per di più, subirono l'influenza del pensiero neo-platonico. « Maestro, chiedeva a Susone uno de' suoi discepoli, dov'è Dio »? E costui rispondeva: « I maestri dicono: il « dove »

(1) *Confessioni*, III, 11-12, VI, 4, VII, 16. L'espressione *totus ubique* ci fa pensare al ὅλου πανταχοῦ di Plotino (*Enaead*, IV, 9, 3, 5, 9). Cfr. questa espressione di Spinoza: « Ciò che è nella parte egualmente che nel tutto » (*ethica*, II, 37-38; 44). Può darsi che Spinoza abbia preso a prestito dal Bruno questo concetto, ed il Bruno qui subisce l'influenza di Plotino; cfr. *Opere Italiane*, specialmente p. 239, ecc., 242, 315 (ed. Lagarde). Bruno per esprimere « ciò che è tutto nel tutto » si serve della stessa immagine di cui si servì Plotino, quella di una voce che si può ascoltare in tutte le parti di un pezzo. (Nelle opere latine del Bruno, si riscontra pure l'espressione: « *anima tota in toto et qualibet totius parte*). (Cfr. la mia *storia della filosofia moderna*, I, pp. 139-41).

non si addice punto a Dio. Dio si può rassomigliare ad un anello di forma circolare; il centro dell'anello si trova ovunque, e la sua circonferenza non si trova in alcun luogo » (1). Ed è in tal modo che la relazione spaziale venne a perdere tutto il suo valore, in forza del carattere intimo di contraddizione che la contraddistingueva.

Perciò che riguarda i racconti del genere di quello dell'ascensione visibile, i pensatori del medio evo sostenevano che gli avvenimenti narrati erano accaduti realmente in quel modo con cui venivano descritti, ma che erano pure forniti di un significato spirituale, e che questo significato era l'essenziale. Ugo di S. Vittore spiega che, per « il più alto » occorre intendere il « più profondo », e che « salire verso Dio » significa immergersi nelle profondità del nostro proprio io, per scoprirvi qualche cosa di più elevato di noi stessi. Tuttavia, con ciò non vuole negare che il cielo e l'inferno occupino ciascuno un posto ben determinato nel mondo. Il suo contemporaneo, Abelardo, afferma (nel suo notevole *dialogo tra un filosofo, un ebreo ed un cristiano)* come ciò che si predica di Dio sotto la sua forma corporea, non si debba comprendere, come fanno generalmente i laici, in senso materiale nè alla lettera, ma in un modo mistico ed allegorico. Quando si parla dell'altezza del cielo che si stende al di sopra della terra, si vuole assai più indicare il carattere sublime, (*sublimitas*) della vita futura che non la situazione del cielo materiale. Allorchè si dice che Gesù deve sedere alla destra di Dio, con ciò non si vuol dire che Egli debba occupare una posizione determinata nello spazio, (*localis positio*), ma soltanto che deve godere di una dignità simile a quella di Dio (*aequalis dignitas*). L'ascensione corporea di Gesù, non è per nulla avvenuta in quel modo con cui ci viene raccontata, ma rappresenta una specie di ascensione assai più bella (*melior ascensus*) di quella che avviene nell'anima dei credenti. Gli ignoranti ed i semplici non potevano riescir a comprendere ciò che non veniva loro presentato sotto una forma chiara e pittoresca, ben più capace di parlare alle loro limitate intelligenze (2).

---

(1) *(Heinrich Susos leben und schriften*, pubblicata dal Diepenbroc, Regensburg 1829, p. 212 ecc.

(2) Liebner, *Hugo von saint victor und die theologischen ruchtungèn seiner zeit*, Leipzig, 1832, pp. 292, 48£. Petri Abaelardi, *dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, ed. Rheinwald, Berolini, 1831, p 101 scc.

Quel « l'uno e l'altro » che è tanto caratteristico, qui viene nettamente a delinearsi. Dal punto di vista dell'educazione popolare, presentava dei grandi vantaggi, quando non era necessario tracciare una distinzione molto netta tra l'idea e la realtà, tra il simbolo e la verità. Cogli occhi del corpo, l'uomo poteva rimirare il cielo, sede della potenza e della grazia; ma quello stesso cielo, poteva pure ritrovarlo nell'intimo del suo cuore, al quale Dio faceva conoscere quali fossero i suoi desiderii, ed al quale dispensava le sue consolazioni. I racconti che sono contenuti nel vangelo si potevano pigliare alla lettera e, ad un tempo, erano capaci di una spiegazione molto addattata all'edificazione spirituale. Le differenze assolute di situazione nel mondo dello spazio venivano ad esprimere in modo immediato altrettante differenze di valori.

13. Ma spuntò il giorno in cui si doveva scegliere. Allora scoppiò una fiera lotta tra la concezione idealistica, che metteva in luce l'interpretazione spirituale delle idee religiose, e la tesi realista o materialista, che sosteneva una interpretazione chiara e letterale. Si tratta di un conflitto che si incontra in molte religioni. Nelle Upanishadas, che forniscono una spiegazione idealistica dei Vedas, troviamo ammesso come cosa indiscutibile che Brama, la divinità, è eterna, e poichè il nome, lo spazio, il tempo ed il corpo « periscono », a Brama non si può attribuire nessuna di queste proprietà. Nella critica della religione popolare dei greci fatta da Senofane e da Platone, riscontriamo la medesima tendenza ad idealizzare. La incontriamo nuovamente nel Maomettanismo, dove, a mo' d'esempio, il racconto sensuale e pittoresco delle gioie del paradiso viene preso allegoricamente come si piglierebbe una descrizione di piaceri spirituali (1).

Ma allorquando, finalmente, venne a presentarsi allo spirito degli uomini l'idea che non potevano darsi determinazioni spaziali assolute, giacchè ogni luogo viene determinato dalle relazioni in cui si trova cogli altri luoghi, questi ultimi con altri, e così di seguito, allora, e cioè a partire da quel momento, la concezione antica del mondo fu irrevocabilmente condannata. La scala dei luoghi contenuti nello spazio subì la stessa sorte che era toccata alla serie delle cause; l'uomo s'accorse che era impossibile arrivare ad una conclusione assoluta della

(1) *Sechzig upanishads des veda,* tradotto dal sanscrito da Paolo Deussen, Leipzig, 1897, p. 626. Platone, *la Republica*, lib. II e III. H. Relandus, *de religione Muhamedanica,* Trajecti ad Renum 1716, p. 202 scc.

serie, cosa che era pure necessaria per chi volesse limitare il quadro del mondo. E quando spuntò il giorno in cui Copernico fece conoscere al mondo che il modo migliore di concepire il mondo era quello di pensare che la terra girasse attorno al sole, il nostro pianeta perdette la sua posizione di centro dell'universo, ed il quadro cessò di essere tanto chiaro ed ordinato; in quel quadro così bene ordinato, le idee religiose avevano potuto sino allora allogarsi comodamente ed a loro bell'agio, ma da quel momento, il bel quadro si trovò ridotto in frantumi. Non bastava. Un passo totalmente nuovo venne fatto da Giordano Bruno, il quale dimostrò esser illogico il conservare il concetto di un mondo limitato, dopo aver accettato, tanto la relatività di tutte le determinazioni spaziali, quanto l'astronomia copernicana. Dinanzi all'umano pensiero, allora si aprì un orizzonte infinito (1); la distinzione tra il cielo e la terra scomparve, ed il « od anche... od anche « sostituì l'antico « l'uno e l'altro ». Se si potè ancora far uso della parola « cielo » come di espressione religiosa, ciò non potè avvenire se non in un senso idealistico.

Senonchè, in breve venne a disegnarsi una nuova corrente di pensiero. Fino a quel momento era stato possibile esprimere le distinzioni puramente spirituali dei valori, col mezzo di distanze spaziali; dopo, tra il materiale e lo spirituale non rimaneva più alcuna separazione netta. Ma sull'aurora delle scienze della natura, quella distinzione s'andò ognor più consolidando, e, con Kepler e Descartes, l'estensione spaziale incominciò ad essere considerata come il carattere essenziale della materia. L'unione dell'elemento spirituale coll'elemento materiale, da quel momento, incominciò a costituire un problema al tutto speciale. Con esso veniva a sorgere un'altra questione; il mondo spirituale, poteva egli essere altrettanto intelligibile quanto sembrava lo fosse il mondo della materia, considerato alla luce delle nuove concezioni cosmologiche? La certezza con cui fino allora le cose dello spirito erano state espresse servendosi dei termini delle forme materiali se n'andò in frantumi. Prima di allora si può dire che era stato possibile alla lettera il vedere degli spiriti; ma ciò non era più possibile dopo la riforma che Cartesio aveva introdotto nella psicologia. Occorse rappresentare il mondo spirituale in opposizione violenta col mondo dello

(1) Cfr. nella mia *storia della filosofia moderna,* i capitoli su Nicolò da Cusa, Copernico e Bruno, t. I. p. 88, 108, e 115.

spazio, dell'esteso e del visibile, sebbene fosse ancora possibile concepire una relazione latente tra i due mondi. In una parola, a partire da quel momento, un oggetto visibile non poteva più avere se non un senso simbolico, qualora lo si volesse considerare dal punto di vista religioso.

Ma il dedurne tale conseguenza, riusciva molto più facile alla filosofia che non alla teologia. Altri pensatori, come Bruno e Spinoza, approfondivano ed ampliavano sempre più il senso delle idee religiose, in armonia colla nuova concezione del mondo; e, ciò facendo, non seguivano che la strada già loro tracciata da S. Agostino e dai mistici. Dopo molte opposizioni e non poche esitazioni, la teologia si decise finalmente a seguire la medesima via; oggi, vediamo spesso affermare che l'interpretazione idealistica di espressioni come quelle di « cielo » ed « inferno » è la sola che abbia valore, ed è anche la sola che sia conforme all'insegnamento della Bibbia e della Chiesa. Per esempio, il cardinal Newman dimostra che il concilio di Trento non ha mai insegnato che il fuoco del purgatorio produca qualche dolore fisico, quantunque riconosca che questa è la tradizione della chiesa latina, ed ammetta d'aver visto egli stesso per le vie di Napoli, delle immagini di anime tutte ravvolte nelle spire delle fiamme. Ma in un dialogo intorno alla dottrina del purgatorio, contenuto in un manuale approvato dalla chiesa, si domanda: « il fuoco del purgatorio è fuoco fisico »? e la risposta è la seguente: « il cardinale Bellarmino afferma che fra i teologi comunemente si ritiene come il fuoco del purgatorio sia un fuoco vero e reale, della stessa natura del fuoco della terra »; ed in seguito vien detto che la grande maggioranza dei padri, degli scolastici e dei teologi, insegnano che, come il fuoco dell'inferno, anche il fuoco del purgatorio è situato al centro della terra, che questa dottrina si trova appoggiata sulla Sacra Scrittura, e che è sempre stata sostenuta dalla Chiesa (1). Qui, l'idealismo ed il realismo vengono a trovarsi fra loro in una formidabile opposizione. È inutile procurare, discutendo dei punti isolati, di distrarre l'attenzione dalla rottura a

(1) Newman, *apologia pro vita sua*, Londra 1879, p. 105 (V. la traduzione italiana di D. Battaini, vol. I della B. D. P. R. M., Piacenza). A. Segala, *le purgatoire*. Traduzione francese di F. Benejaco Paris, 1886, pp. 8-15, 46. A proposito dell'inferno, S. Tommaso d'Aquino ci insegna che lo stesso probabilmente è posto sotto la terra che il suo fuoco è della stessa specie del fuoco della terra, e cioè è *ignis corporeus*, *Summa theologica*, pars III, qu. 97, art. 5-7.

cui dovette andare incontro l'evoluzione spirituale considerata nel suo complesso, quando il « od anche... od anche », ha sostituito l'antico « l'uno e l'altro (il quale poi, a sua volta, aveva già sostituito l'antica e puerile localizzazione nello spazio). Lo storico del mondo si indurrà ad attribuire ognor più un'importanza maggiore a questa rottura, e torna assai utile il non dimenticarlo, qualora si voglia comprendere come si deve tutta la portata del problema religioso.

Gli uomini vennero ad accorgersi esser cosa difficilissima il dare una interpretazione spirituale e logica ad un tempo, circa la parola « cielo », contenuta nel racconto dell'ascensione di Gesù, quale ci viene presentato dagli Atti degli Apostoli. Non si può affatto dubitare che, nel pensiero del narratore, Gesù sia veramente salito al cielo come si salirebbe ad un luogo ben determinato, simile a tutti gli altri luoghi della terra, quantunque sia qualche cosa di assai più magnifico. D'altra parte, i due angeli che vengono posti nel racconto ove godono di un posto assai importante, confermano espressamente quest'idea. Ma i teologi moderni divennero seguaci di Bruno e di Copernico, e seguaci tanto zelanti, che non si lasciano nemmeno impaurire dalla presenza degli angeli.

Martensens (1) dichiara che questa è una concezione da medio-evo, il fare, cioè, del cielo un luogo che si raggiunge dopo un lungo viaggio fatto attraverso alle stelle; egli sostiene che « il cielo è il fondamento interno del mondo esteriore; che l'ascensione visibile al cielo, non è se non un segno dato ai discepoli, per annunziar loro che il Maestro aveva abbandonato il mondo esterno ». Dunque non si deve concepire l'ascensione come « un movimento che occupi un tempo considerevole », il che equivale al dire che bastava a Gesù di essersi elevato in aria a poca distanza. È in tale maniera incolore e razionalistica che la teologia moderna — mettendosi in evidente contraddizione col testo scritturale — interpreta la Bibbia. Nella vecchia storia,

(1) Martensens, *Jakob Böhme*, p. 239 scc. In principio io ho presa questa espressione come se stesse ad indicare l'ascensione visibile quale visione concessa ad uno dei discepoli. Un uditore delle mie lezioni sulla filosofia della religione attirò, però, la mia attenzione sulla vera opinione del Martensens. L'aveva ritenuto più intelligente di quello che è. Giacchè, dopo tutto, una visione soprannaturale sarebbe, anche dal punto di vista del Martensens, una concezione più ideale di quello che si può supporre di una delle peggiori scimmiottaggini del vecchio razionalismo. — E tuttavia egli sostiene veramente quest'ultima concezione.

quale si trova scritta, vi è molto maggior chiarezza e molto maggior logica, ed il senso viene altresì ad apparire chiaro e logico, qualora la si consideri quale una leggenda. Ma nel compromesso a cui fa ricorso il Martensen per trarsi d'impiccio non vi è proprio alcun senso. Diamo assai più segno di rispettare la vecchia storia considerandola come una leggenda, che non interpretando il suo contenuto in modo da lasciar supporre una specie di espediente teatrale. D'altra parte, con qual diritto il Martensens afferma che la concezione del cielo come si trattasse di un posto ben determinato, è una concezione da medio-evo? Lo è, questo è certo; ma è anche biblica. Martensens può convincersi da ciò, che non si può stare all' « uno e l'altro », ma occorre riconciliarsi coll' « uno o l'altro ».

Le riforme di Copernico e di Descartes, hanno tracciato una linea assai più netta di demarcazione fra il pensiero e l'intenzione, fra la realtà ed il simbolismo, una linea di demarcazione assai più netta di quella che esistesse per lo innanzi. Riesce facile il vedere quale importanza, da tutto ciò, abbia ricavato la filosofia della religione. Ma ciò che ha un'importanza ancor maggiore è l'estensione considerevole del mondo, l'orizzonte infinito ormai raggiunto dal mondo della materia; in comparazione, il mondo dello spirito viene ora ad apparire assai più limitato. Ma esiste una questione che s'impone potentemente al nostro spirito, ed è questa: in qual modo potremmo noi ancora attenerci alla convinzione che i valori spirituali sono i valori più elevati che possano darsi nel mondo, e che attorno a questi si aggirano tutti gli altri valori? Imperocchè, il mondo esterno ha cessato di girare attorno al focolare del solo essere spirituale, che l'esperienza ci venne rivelando. In tal modo, tra la psicologia e la cosmologia, si ingenera una opposizione che fu ignota ai secoli passati. Furonvi dei grandi pensatori come Giacomo Boehme e Biagio Pascal che si sentirono profondamente turbati dal problema che in tal modo veniva ad essere sollevato, problema che non si sarebbe mai potuto sollevare all'epoca classica della religione. Ma questo problema colossale, e probabilmente insolubile, non va ad urtare soltanto la religione positiva. Lo stesso problema si deve presentare, sotto l'una o l'altra forma, a tutta quanta la concezione della vita, qualunque la stessa possa essere, e si capisce che, in quella vece, nessun problema di nessun genere viene a presentarsi a coloro che il timore, oppure l'amore della quie-

te, ha costretti assolutamente a rinunziare a pensare colla propria testa. Sopra tale problema ritorneremo più tardi.

C)

Il corso del tempo.

14. Ma il bisogno di chiarezza si è rivelato altresì nella questione del tempo; esso, anche qui, e nel suo proprio interesse, ha abbreviato e limitato la serie delle idee. E veniamo qui a trovarci di fronte ad una delle differenze più importanti che ci possa offrire la storia della religione. Imperocchè mentre l'idea di un ciclo completo di tempo non è affatto essenziale per un popolo tanto religioso com'è il popolo indiano, quest'idea è di primaria importanza nella religione di Zoroastro ed in quella di Cristo. Per il popolo indiano il tempo rappresenta un movimento senza risultato alcuno; si devono rigettare ad ogni costo il cambiamento e la mobilità. Poscia, allo sviluppo nel tempo non si deve attribuire alcun valore; l'assorbimento della esistenza temporale nel « Nirvan » viene considerato come il bene supremo. Qualche cosa di analogo riscontriamo nel pensiero greco: quivi la dottrina platonica delle idee si può assumere come un esempio classico; la realtà, presa nel significato rigoroso della parola, è qualche cosa di immutabile, è ciò che rimane sempre ciò che è; i mutevoli fenomeni del mondo dell'esperienza, presi come sono nell'ingranaggio del divenire continuo, non sono in ultima analisi se non una semplice parvenza. D'altra parte, nel culto iranico di Zoroastro, lo sviluppo del mondo rappresenta un lavorio storico, il quale avviene in un periodo di tempo relativamente breve (dodicimila anni), e durante il quale si verifica la lotta grandiosa del bene col male, la quale avviene nel mondo della natura, in quello della vita umana, e nel mondo degli spiriti. Quivi noi riscontriamo l'idea della storia del mondo presa nel suo significato letterale. L'attività umana e tutte le vicissitudini del destino dell'uomo vengono a ricevere per l'analogia in cui vengono a trovarsi coll'universo, una luce nuova e vivissima. La nozione di un periodo di tempo che si può misurare solo coll'immaginazione ha avuto una grande efficacia, nel concentrare l'attività dello spirito uma-

no. In tal modo, il pensiero ha potuto avere uno scopo verso il quale ha potuto dirigere i suoi sforzi, e l'uomo è venuto ad apparire quale un collaboratore di Dio. Non sapremmo dire dove e quando siasi prodotta per la prima volta questa credenza nel significato della storia. Non è cosa assolutamente certa che sia di origine indo-europea; forse è frutto di influenze semitiche o pre-semitiche (1). Non sapremmo nemmeno dir se questa credenza sia passata dai persiani ai giudei dopo l' esilio e da questi ai cristiani (2). Comunque sia, però, il culto di Zoroastro rappresenta la prima grande religione popolare, nella quale il punto di vista essenziale si trova costituito dall'idea della vita considerata come uno sviluppo storico che cammina incessantemente verso uno scopo. Il coraggio degli uomini si trova eccitato alla battaglia della vita da queste vaste pitture dell'avvenire, dal pensiero di un regno futuro, la realizzazione del quale sarà tradotta ad effetto mediante un giudizio dell'universo.

Nel nuovo testamento, questa concezione si trova messa in evidenza in maniera al tutto speciale nei tre primi evangeli, nelle epistole di S. Paolo e nell'Apocalisse. Nell'evangelo secondo S. Giovanni, d'altra parte, s'insiste parecchio sul concetto che la vita eterna non è una vita futura, ma una vita già esistente. Colui che è in via d'aumento e già passato da morte a vita. Il giudizio, quello che ha da essere la grande decisione, è innanzi tutto un giudizio interno; il giu-

---

(1) Cfr. Edv. Lehmann, *Zarathustra*, I, Copenhagen, 1899. Oldenberg suggerisce l'idea che prima che avvenisse la separazione degli Indiani dagli Iraniani si fosse fatta sentire una influenza semitica o quasi semitica. *Aus indien und iran*, Berlin, 1899, p. 71. Se la cosa sta veramente così, i contraccolpi di questa influenza hanno dovuto esser diversi a seconda dei varii destini cui andarono soggetti questi varii popoli.

(2) Erik Stave, (*Ueber den einflus des parsismus aus das Judentum* Harlem, 1898. p. 175 sqq), ritiene che i Persi abbiano esercitata una grande influenza sul giudaismo ulteriore e, per mezzo di esso, sulle religioni che da esso sono scaturite. Cheyne (*Jewish religious life after the exile*) attribuisce una influenza non solamente ai Persiani, ma anche ai Babilonesi, e si dichiara apertamente contrario alla teoria che tenta di spiegare lo sviluppo del giudaismo posteriore ricorrendo a cause puramente interne. Questa questione non è tanto importante per la storia della filosofia, quanto lo è per la storia della religione, e tuttavia riescirebbe grandemente interessante dal punto di vista psicologico il poter dimostrare che l'idea del senso storico della vita, e del terminare dell'evoluzione del mondo in un giudizio finale, è nata in modo indipendente presso ciascun popolo.

dizio esterno dell'avvenire si allontana sempre più, come farebbe una conclusione finale. Nel nuovo testamento si è solamente poco a poco (1) che si scorge una tendenza sempre più spiccata verso quell' « idealismo che scorge il suo ideale già messo in pratica nel presente »; tuttavia, questa tendenza la è cosa di grande importanza. Essa dà la stura a due dottrine di tipo differente, ed è un enigma non solamente per la psicologia, ma anche per la storia della letteratura, è un enigma, cioè, il vedere la tradizione attribuire ad uno stesso autore il libro (e cioè l'apocalisse) nel quale la concretizzazione del regno si trova il più delle volte rappresentata come qualche cosa di futuro, ed il vangelo secondo S. Giovanni, nel quale la presenza ideale del regno viene affermata e difesa nel modo più profondo che possa darsi. Questa opposizione è estremamente notevole nel nuovo testamento, tanto più che il giudizio finale era atteso dalla generazione che allora era in vita; e questo fatto deve aver condotto all'estremo limite di tensione la relazione tra il presente e l'avvenire, e deve aver fatto scoppiare un evidente contrasto tra l'attesa appassionata del futuro e la calma del possesso interiore.

Nella religione di Zoroastro, l'elemento idealista si palesa in maniera un poco meno netta, probabilmente a motivo del carattere moderato e pratico degli Irani. Tuttavia, nel nuovo testamento qui, come a proposito dello spazio, riscontriamo un « al tempo stesso » perfettamente caratteristico; nel caso presente, questo « al tempo stesso » possiede maggiori probabilità di riuscire a mantenersi. Imperocchè in sè stesso e per sè stesso non è cosa contradditoria il pretendere che l'ideale abbia buttate radici e, in questa misura, esista di gia, e tuttavia si vada sviluppando a poco a poco fino a che abbia raggiunta la sua completa estensione. La questione, alla quale dovremo ritornare di continuo, consiste nel sapere se uno sviluppo di questo genere, lungo e graduale, si trovava previsto ed insegnato nel nuovo testamento. Stando a questi testi, prima di arrivare alla fine deve trascorrere un tempo brevissimo e si tratta di un tempo relativamente breve, che deve passare tra la creazione ed il finale giudizio. In mezzo a questi due punti fissi scorre placidamente la totalità del tempo; è frammezzo a questi due grandi intervalli che trovano un posto i grandi avvenimenti della religione, e l'immaginazione rende rotondo questo periodo

(1) R. Weiss, *lehrbuch der neutestamentlichen theologie*, p. 615 sqq.

in modo da costringerlo a formare un tutto naturale. C'è un principio ed una fine, e tra questi due punti una distanza che non ha nulla di vertiginoso. Se i due punti fissi fossero collocati ad un intervallo maggiore, ci sarebbe da chiedersi che cosa c'era prima del « principio » e che cosa avverrà dopo la fine, la chiarezza verrebbe a scomparire e ci incomincierebbe a girare la testa precisamente come allorquando la mente si pone a meditare sull'idea che nello spazio non ci sono affatto dei limiti ben definiti.

15. Dal concetto di tempo ne segue che ciascun momento in particolare deve trovarsi collocato tra due altri momenti; e perciò non è possibile concepire nè un primo momento nè un ultimo. A quella stessa guisa che il principio di causalità deve valere per ciaschedun anello della serie causale, e che la relazione spaziale ha da esserlo per ogni luogo che esista nello spazio, così la relazione temporale deve esser valida per ciascun termine della serie temporale. Motivo per cui qualunque spazio di tempo noi possiamo concepire, compreso quello che intercede tra la creazione ed il giudizio finale, non può essere altro che un'onda dell'immenso oceano del tempo. Parlare di una rivoluzione completa del tempo equivale a parlare di un periodo che sia occupato dalla realizzazione di un risultato ben definito, dal raggiungimento di una data fine. Ciò che divide il tempo in varii periodi si è il suo contenuto. Tuttavia, la relazione temporale continua in virtù della sua propria legge, al di là del principio e della fine, e se il nostro pensiero non si trova in grado di assegnarvi alcun contenuto, e perciò non si trova in grado di assegnare alcuna divisione in periodi al di là dei due punti fino allora considerati come fissi, noi per lo meno andiamo sempre a por capo in una questione, in un problema, precisamente come avviene nella serie delle cause e delle determinazioni spaziali. Il contegno logico consisterebbe nel supporre che il tempo è stato creato al « principio » ed è stato distrutto alla fine, ma il solo risultato nel quale porrebbe capo questo espediente sarebbe quello di rendere maggiormente complicato il problema del valore del tempo per rapporto all'eternità.

Per ciò, per quanto riguarda il tempo, una conclusione non può essere altro che una fermata, una sosta lungo la via, un riposo, durante il quale possa raccogliere le energie di cui è dotato per un nuovo sviluppo. In quel momento può venir ad apparire che il tempo sia finito; la barriera che si è raggiunta è tanto abbagliante, l'immagine

sua occupa talmente la coscienza, che non si può più presentare il pensiero del passato o dell'avvenire. Questa concentrazione nel presente, che si potrebbe considerare come una specie di estasi, è, però, essa stessa d'accordo con la legge della relazione temporale, sostituita da una serie di nuovi sviluppi, a meno che, mediante la ripetizione e l'abitudine, essa non si cambi in stupore.

Nessuna meraviglia, quindi, che la coscienza religiosa consideri la relazione del tempo come una imperfezione. Il malanno dello sviluppo nel tempo viene, più o meno, da questo che un periodo della vita non viene considerato come un termine medio per un altro. Si separano i medii e la fine, e la vita si trova ad esser divisa tra il lavoro senza gioie e la gioia senza lavoro. La maggior parte del tempo si trova ad essere occupata da cose che non possiedono un valore se non in rapporto ai loro effetti. Ogni progresso nell'arte dell'educazione, nella morale e nella sociologia, suppone uno sforzo per annullare questo stato di cose, che costituisce quanto di peggio possa avere il dualismo. A quella guisa che un uomo non dovrebbe mai esser considerato e trattato esclusivamente come un mezzo per rapporto ad un altro uomo, così non ci dovrebb'essere nella vita dell'uomo un solo istante che dovesse essere considerato come un medio per altri istanti, come, ad esempio, il passato ed il presente quali medii per l'avvenire. E questo si potrebbe evitare qualora il lavoro e lo sviluppo presi in sè stessi venissero ad acquistare un valore immediato, e potessero in tal modo divenire essi stessi altrettanti fini o parti di un fine. Il bambino è qualche cosa più di un semplice uomo in potenza; l'infanzia diviene un periodo indipendente della vita, col cumulo dei suoi doveri ed altresì col suo valore particolare. Ogni periodo della vita, ogni elemento nel corso del tempo si devono considerare in questa guisa. Allora, pur vivendo in mezzo al tempo, si renderà finalmente possibile il vivere nell'eternità, senza tuttavia sprofondarsi nella mistica contemplazione. Il carattere esteriore della relazione temporanea viene a scomparire. L'eternità viene a cessare di essere la continuazione del tempo oppure il tempo che è passato, per divenire un'espressione della permanenza dei valori attraverso ai cambiamenti del tempo. Potremo allora contemplare l'indefinito ed anche l'infinito del tempo, senza rimanerne oppressi, e non verremo per questo ad essere soggetti ad una agitazione che non ha scopo. Anche qui, come per la spiegazione causale, come per il mondo dello spazio, la sola solu-

zione possibile della difficoltà compresa nella relazione temporale, risiede nella direzione che bisogna dare al pensiero intimo; dobbiamo insistere sulla legge interna e sul suo prezioso contenuto, non sulle differenze esteriori che possono presentarsi. Ed allora possiamo veramente trovare qualche cosa che può esistere indipendentemente dal quadro limitato al quale la religione, nelle sue forme mistiche e dogmatiche, pare che tenda ad aggrapparsi con tutte le forze.

II.

I concetti limiti.

> What we gain from speculative philosophy is not so much answers to questions wich common sense universally asks, as the knowledge that these questions themselves, since they are based on untrue concepts must vanish away.
>
> PAUL MÖLLER.

16. L'ipotesi finale necessaria per comprendere il valore scientifico del reale è, come ho tentato di dimostrare, un principio di unità, che si trova latente nel complesso del sistema che si occupa dei rapporti che costituiscono il corso del tempo, l'estensione spaziale e la serie causale. Dobbiamo ora vedere se il pensiero può un poco più davvicino determinare questo principio di unità ed apprestargli la forma di un concetto concludente ossia di un concetto limite.

La questione è tanto più importante, in quanto che il concetto di un principio di unità dà la stura alla possibilità di una conciliazione tra la concezione religiosa, e la concezione scientifica dell'esistenza, ossia del reale. Dividerò tutta quanta la discussione di questa questione in due parti, una relativa alla forma, l'altra relativa alla sostanza. Della seconda parte, che abbraccia il problema formale che andiamo presentemente esaminando, mi occuperò nella sezione seguente (III). Per ora, mi limiterò a chiedere quali siano le qualità che devono caratterizzare un'idea, acciocchè la stessa possa portarci ad una conclusione assoluta ed oggettiva. Evidentemente, un'idea di

questo genere ha da esser tale che, in forza della sua stessa natura, non ci conduca al di fuori od al di là di sè stessa, deve esser tale da non contenere in sè stessa nuovi problemi e nuovi postulati. Deve essere un'idea che, in forza della legge che presiede agli sviluppi del nostro pensiero, appaghi in modo tale la nostra sete di sapere, che non lasci aperto l'adito a nuove questioni. Il processo relativo alla nostra conoscenza deve essere talmente completo ed esauriente che riesca impossibile riaprire la questione. Tutti quanti noi siamo costretti a porre un limite al nostro sapere. Infatti, ci sono dei punti che noi non possiamo sorpassare. Ma questo può accadere in forza di circostanze accidentali. C'è chi indagando si stanca assai più presto di un altro, come c'è chi sente minori bisogni intellettuali. Ed è per ciò che la conclusione può variare, anzi deve variare, a seconda della varietà degli individui, dei tempi e dei popoli. Ancora, i limiti di tempo o di spazio possono far sì che la conoscenza non possa fornirsi di tutti quei materiali che le sarebbero necessarii.

Qui non voglio affatto occuparmi di conclusioni di questo genere; in quella vece, vado in cerca di una conclusione che sia basata, non sulle circostanze individuali o storiche, ma sulle stesse leggi del pensiero.

Ma non posso vedere tutto ad un tratto se il principio di unità al quale ho accennato più sopra abbia delle probabilità di fornirci una conclusione veramente oggettiva. Bisogna incominciare dal chiederci se, per avventura, ciò che viene a formare la conclusione, il punto di riposo possibile e necessario del pensiero, non fossero i molteplici elementi del reale, in luogo di essere il principio dell'unità. Si potrebbe insinuare che gli atomi della fisica, a proposito dei quali si riconosce che persistono senza alterazione alcuna attraverso a tutti i movimenti ed a tutti i cangiamenti, devono costituire la conclusione di ogni nostro sapere.

Fino ad oggi non è stata avvanzata alcuna teoria atomica che attribuisca agli atomi qualcuna di quelle qualità che sono possedute dai corpi sensibili. Gli atomi sono estesi, e cioè constano di parti; però queste parti non c'è forza naturale, fra quelle che sono a nostra conoscenza, che possa separarle. Anche se questa estensione viene concepita come estremamente piccola (si parla di un milionesimo, di un diecimilionesimo di millimetro), basta, però, a far sì che l'atomo sia un microcosmo completo, e si può discutere sulle relazioni che

possono intercedere tra l'una parte e l'altra. La loro costituzione è forse estremamente complicata, e se si voglia stare all'opinione di alcuni esperimentatori, esisterebbero tra di loro delle correnti elettriche. Adunque, qui noi veniamo a trovarci di fronte alla prospettiva di nuovi enigmi, ed i nostri concetti scientifici attuali non si trovano forse in grado di esaminarli e risolverli. Ed è per ciò che la conclusione viene ancora ad esser respinta lontano. Lo stesso risultato si ottiene quando indaghiamo se gli atomi siano assolutamente duri. Gli atomi assolutamente duri non andrebbero punto d'accordo colla legge della conservazione dell'energia, conciossiachè ogni urto che avvenisse tra di loro porterebbe sempre ad una perdita di energia. Mediante l'urto dei corpi, il moto che viene in tal modo ad esser sospeso, si trasforma in moto delle varie particelle del corpo, come avviene allorquando il calore viene prodotto per confricazione. Ciò posto, la durezza assoluta esclude un moto di questo genere. Adunque, noi non possiamo fare a meno di concepire queste particelle come capaci di dislocazione e di moto; ma, anche allora, l'atomo diviene un microcosmo completo, un piccolo sistema solare, e con ciò, ed a proposito delle connessioni interne di questo piccolo mondo, vengono a sorgere tutto un esercito di nuove questioni, di nuovi problemi. Per ultimo, le forze che vengono attribuite agli atomi stanno ad indicare che gli stessi non possono fornire nulla più di una conclusione temporanea. La concezione atomica viene a scaturire dal bisogno che si sente di localizzare la fonte della forza. Le leggi dei fenomeni fisici e chimici pongono delle relazioni ben definite che esistono tra le varie specie di elementi, e noi attribuiamo a codesti elementi queste o quelle qualità, queste o quelle forze che reputiamo necèssario attribuir loro per poter spiegare la loro azione reciproca. Quel poco ehe noi conosciamo della materia e degli elementi di cui consta, lo conosciamo attraverso alle forze che la stessa va manifestando. Gli è per ciò che, dal punto di vista epistemologico, l'energia viene ad essere un concetto assai più fondamentale di quello che possa esserlo la materia. La materia è l'incognito più o meno determinato dalle forze o dalle qualità che noi le attribuiamo in virtù di quella specie particolare di reciproche relazioni in cui la stessa viene a trovarsi di fronte a un'altra materia. Già *ab antiquo*, Platone ebbe a dire che il concetto di materia era il concetto del pensiero impuro; probabilmente con ciò egli voleva dire che gli uomini non incominciano a

parlare della materia se non allorquando non sono in grado di trovare qualche determinazione più reale di che pascere il loro pensiero, dagli atomi della chimica che sono altrettante parti del peso, dal che noi veniamo ad accorgerci abbastanza facilmente che non conosciamo la materia se non per le forze che appalesa. L'aver peso significa pesare, mettere in esercizio la gravità. Ed è perciò che la materia viene conosciuta in forza dell'energia. Ma l'energia rappresenta un concetto relativo; non è se non un'astrazione fatta dall'azione reciproca, e suppone una resistenza vinta oppure da vincere. In tal modo l'atomo isolato viene sempre determito dalle sue relazioni cogli altri atomi. Tutto ben ponderato, anche qui ciò che viene a costituire il fenomeno originale è l'interdipendenza, è la totalità, e questo ci riconduce pur sempre al principio dell'unità.

Per grandi che possano essere le differenze, per ampio che possa essere il molteplice che si trova abbracciato dal reale, la relazione d'azione reciproca che passa tra i varii e molteplici elementi ci costringerà pur sempre ad ammettere l'esistenza di un legame, di una base comune, di una unità che renda possibile quest'azione reciproca.

17. È per questo ch'io mi propongo di vedere quale sia questo principio di unità. Se, assolutamente parlando, ci è possibile pervenire ad una conclusione, potremo pervenirci solamente coadiuvati da questo principio, e non attraverso alla molteplicità degli elementi.

Come abbiamo già veduto, il principio di unità è una ipotesi che si rende assolutamente indispensabile qualora noi vogliamo comprendere l'essere. E dal momento che è lecito supporre che il carattere razionale del reale — per limitato che possa essere — debba essere, in un modo o nell'altro, collegato intimamente colla natura stessa del reale, abbiamo il diritto di parlare di una forza o di una potenza in virtù della quale tutte le cose e tutti gli avvenimenti dipendono gli uni dagli altri, essendo fra di loro uniti da un rapporto di continuità. Se consideriamo Dio come il principio razionale dell'essere e per conseguenza anche come il principio dell'unità del l'essere, sembra che divenga possibile il pervenire ad un concetto di Dio che sia capace di accordarsi con la conoscenza scientifica. In quei concetti di Dio che si trovano sviluppati nelle religioni popolari, — per lo meno nelle forme loro più elevate — questa determinazione viene ed apparire come un elemento più o meno evidente. Ma non dobbiamo dimenticare che nella formazione dei concetti reli-

giosi hanno partecipato degli elementi che non avevano alcunchè di puramente teologico ed intellettuale. Ciascun punto di vista religioso riunisce nel concetto che ha di Dio i più elevati valori che si conoscano. Non si tratta solo di considerazioni morali ed estetiche; vi entrano altresì ed in modo particolare l'entusiasmo, il sentimento di dipendenza, che viene a risultare dalla lotta per la vita, la quale spinge il pensiero ad una concentrazione ognor più profonda; ed il fardello che pesa sulla coscienza viene in fine rigettato al grido di: « Dio ». In principio, il problema religioso scaturisce da una divisione del lavoro spirituale, nella quale il bisogno intellettuale si separa da qualunque altro bisogno, e procura di appagare sè stesso coll'andar costruendo delle formole particolari di pensiero. Ed allora, nessuna meraviglia che le costruzioni mentali della scienza e della religione non si corrispondano. Il linguaggio della filosofia e quello della religione non sempre sono fra di loro strettamente paralleli, non sempre lo sono in modo tale che noi possiamo, senz'altro, tradurre un pensiero dell'una nel linguaggio dell'altra, o trovare per un concetto che si è venuto formando in un dominio il concetto che gli corrisponde in modo adeguato nell'altro dominio.

Non è solo la coscienza religiosa che va ad urtare nel grande problema dei rapporti dell'uno e del multiplo, ma è anche lei, la coscienza religiosa. Però, mentre il pensiero filosofico non sorpassa mai il fenomeno ultimo al quale tante volte ho alluso, e cioè l'unità presa come ipotesi necessaria per l'interdipendenza, conformemente alla legge che presiede ai varii elementi che concorrono a formare quest'unità, la coscienza religiosa tradisce nelle sue forme mitiche e dogmatiche, una tendenza a considerare l'uno ed il molteplice come se fossero due termini di una antinomia assoluta, come se fossero due esseri o due potenze fra di loro opposte. In tal modo si vengono a formare due concetti ultimi distinti, i quali rispondono rispettivamente ai termini di « Dio » e « mondo »; il mondo viene concepito come unità, in quella data misura che ogni molteplicità si può rassomigliare ad una totalità. In opposizione a questo modo di considerare le cose, il pensiero filosofico dichiara che esso trova in questi due concetti una sola e stessa difficoltà, e per conseguenza non iscorge in questa pretesa spiegazione se non una ripetizione dello stesso problema; ma, a proposito delle mutue relazioni che passano tra questi due esseri, tra queste due potenze, viene a sorgere ancora un

terzo problema. Ammesso che sia così, ed io sto per dimostrare che è veramente così, questo viene ad essere un punto della massima importanza per lo studio della religione. Imperocchè, ne segue che non si ha il diritto di concludere, che dal momento che si rigetta la concezione religiosa di Dio, l'unico oggetto che venga abbandonato alla credenza dell'uomo abbia ad essere ciò che in linguaggio religioso passa sotto il nome di mondo. Il concetto di « mondo » suppone delle difficoltà filosofiche di un ordine al tutto simile a quelle che presenta il concetto di Dio, qualora gli si voglia dare il valore di una conclusione assoluta. È capitato assai spesso che ci son stati dei pensatori i quali sono stati gratificati del titolo di « atei » semplicemente per aver rifiutato il concetto corrente di « mondo » piuttosto che quello di Dio. Tale fu il caso di Spinoza e di Fichte (1). Ma è evidente che il fanatismo della polemica, per quanto questo fatto venga messo in luce meridiana, non vuole mai accettare d'aver sbagliato, e quindi non vuole mai accettare di essere corretto.

Se si devono considerare Dio ed il mondo come due esseri, come due potenze ben diverse l'una dall'altra, essi devono limitarsi l'un l'altro. L'uno s'arresta dove l'altro incomincia. L'orologio e l'orologiaio che l'ha fatto sono fra di loro due cose ben diverse ; ecco qual'è, conformemente alla concezione ordinaria, la relazione al tutto esteriore che passa tra Dio ed il mondo. Ma, in tal caso, Dio non può essere un essere finito. Il mondo con tutte le sue leggi e le sue forze è il limite della divinità. Perciò qui noi non abbiamo se non una concezione politeistica ; imperocchè il mondo, in quanto è qualche cosa di distinto da Dio, diviene esso stesso un Dio, ed è in tal modo che una certa qual personificazione del mondo viene inconsciamente ad infiltrarsi persino nelle concezioni che non si fanno alcuno scrupolo di proclamare la loro perfetta ortodossia monoteistica.

Come abbiamo già fatto osservare, il concetto di mondo non è un concetto troppo solidamente formato. Se questo concetto denota un tutto, e cioè una totalità governata da una legge, allora esso rappre-

---

(1) Cfr. la mia *Storia della Filosofia Moderna*, I 331-2, e II. p. 148-9. Bisogna notare sopratutto le seguenti dichiarazioni di Fichte (*Appellation an das Publikum gegen die anklage des atheismus*, p. 77, Leipzig 1799) « È strano che questa filosofia (quella di Fichte) venga accusata di negar Dio, quando ciò che essa veramente nega si è semplicemente l'esistenza del mondo in quel senso in cui viene affermata dal dogmatismo ».

senta un ideale verso il quale tende ogni ricerca, ma che non si riesce mai a raggiungere in forza del carattere inesauribile dell'esperienza. Il nostro pensiero si affanna inutilmente a decifrare il reale. Il criterio che ci permette di fare distinzione tra il pensiero semplicemente soggettivo e la realtà oggettiva, è costituito dalla presenza che si trova in quest'ultima di leggi a proposito delle quali si può dimostrare che esse governano i fenomeni di questa realtà. Senonchè, giunti a questo punto, ci si presentano due difficoltà. Innanzi tutto, alla nostra esperienza si vanno presentando di continuo sempre nuovi fenomeni; poscia, diviene sempre più evidente che le relazioni che esistono tra i fenomeni già studiati sono assai più complicate ed assai più misteriose di quello che si potesse supporre a prima vista. Per ultimo, noi non riusciamo mai ad applicare esattamente il nostro criterio alla realtà, di guisa che il concetto della realtà diviene qualche cosa di ideale (1). In linea generale, i teologi non possiedono la pazienza che sarebbe necessaria per accontentarsi del lavoro continuo che è necessario per questo ideale della ricerca, e cioè per questo ideale della scoperta delle connessioni ognor più profonde che esistono tra i fenomeni che si vanno facendo ognor più numerosi. Ei s'interrompono a mezzo del loro lavoro e considerano come terminata l'opera loro. Donde ne deriva che il loro concetto di « mondo » non è se non l'espressione di un semi-pensiero. Nelle epoche più primitive dello sviluppo religioso, questo concetto non viene affatto ad apparire (2). La nozione di un cosmos, di un tutto ben coordinato di cose esistenti, suppone un certo quale sviluppo di pensiero. In forza di una conclusione troppo affrettata, questo pseudo concetto viene a costituire quasi una totalità assoluta, ed una volta che è stato introdotto nel linguaggio religioso, vi occupa saldamente il suo posto, come se sulla sua validità non ci fosse nulla a ridire.

---

(1) Cfr. la mia *Psicologia.* (V. D) ed il mio articolo intitolato ; « La base psychologique des jugements logiques » *revue philosophique*, 1901, chap. v).

(2) Cfr. A. Lang. *Myth, ritual and Religion*, Londra, 1887, I, p. 163. Le difficoltà di classificazione che impicciano lo studio della mitologia sono già state descritte. Non c'è luogo in cui le stesse siano più imbarazzanti di quello che lo siano quando ci si accinge a classificare ciò che si può chiamare col nome di miti cosmogonici. La stessa parola cosmogonici suppone la preesistenza dell'idea di un cosmos, di un universo ordinato, e questa idea era precisamente l'ultima che potesse entrare nello spirito di coloro che creavano i miti. Nelle loro concezioni, nulla c'è che rassomigli ad una organizzazione nè ad un universo.

Ma, allo scopo di presentare l'argomento in tutta la sua forza, supponiamo per un momento che questo concetto sia veramente valido. Allora si tratta di sapere quale sia la relazione ehe passa tra questi due esseri, tra queste due potenze. Ovunque si riscontri una relazione causale, come abbiamo visto più sopra, siamo pure costretti a supporre un principio che ponga delle condizioni nella connessione che passa tra i termini di questa relazione. Se non ci fosse qualche cosa che tiene fra di loro riuniti questi termini, la relazione causale sarebbe inesplicabile. Questa osservazione deve valere altresì per la relazione che passa tra Dio ed il mondo. Ma allora il legame, il principio d'unità, che rende possibile la loro mutua relazione, è, in realtà, esso stesso la divinità, o se si preferisce, la realtà del mondo consiste nella somma « Dio il mondo », e cioè in quel tutto che risulta formato dalla loro unione. Ancora una volta, quindi, veniamo a trovarci qui implicati in una serie indefinita, il che sta a dimostrare che noi ci siamo trovati assai vicini a ciò che deve essere per noi il pensiero ultimo, quantunque non l'abbiamo riconosciuto. Questo pensiero ultimo e solido, è il principio di unità, il principio di conformità colla legge, che caratterizza l'essere. E se lo trascuriamo, esso si vendica terribilmente di noi, ricomparendo tutte le volte che noi crediamo di aver fatto un passo innanzi. In ogni concetto limitato c'è qualche cosa di ironico, che viene ad affermarsi ogni qual volta noi abbiamo l'audacia di tentare di fare un nodo al filo del pensiero, in luogo di seguire quella linea di interdipendenza che fa sì che questo filo sia un filo. Solo allorquando i teologi ci avranno data una teoria della conoscenza perfettamente diversa da quella della quale attualmente ci andiamo occupando, allora e solo allora, potremo nutrire qualche speranza di trionfare di questa ironia dei nostri concetti limitanti. Per ora, questa ci perseguita perfino nelle più elevate speculazioni della teologia e della metafisica. Platone, nel Parmenide, già vi riconosceva un ostacolo insormontabile per la sua dottrina delle idee, imperocchè se le idee sono latenti negli oggetti sensibili, ne viene a sorgere una questione intorno alle relazioni che passano tra le idee e le cose ; questa relazione deve avere un'idea e così di seguito. Con Spinoza e Lotze, questo problema è venuto ad avere il suo centro nella relazione che passa tra la sostanza ed i modi di essere della stessa. Non vedo in qual modo la teologia, con la sua dottrina di Dio e del mondo, possa esserci di aiuto nel superare questa

difficoltà fondamentale, la quale, dal punto di vista epistemologico, viene a provare, sebbene per via indiretta, che noi siamo pervenuti ad un concetto limitante. Nel principio dell'unità, noi possediamo un pensiero che è concludente per noi, ma dimostra abbiamo pure un pensiero che esige di essere continuamente applicato in una serie senza fine ed in serie di serie. Scoprire la mia idea terminale in un termine della serie, in luogo di scoprirla nel principio che rende possibile la costruzione della serie, equivarrebbe a proclamare una stupidaggine qualunque.

Tuttavia, dal principio di unità, che è per noi il principio ultimo, la base ultima ed irriducibile di ogni conoscenza, non possiamo dedurne la varietà dei fenomeni, delle cose e degli avvenimenti. L'unità è e rimane l'unità, ed il diverso non può mai esser altro che un dato empirico ; esso non si può raggiungere con un metodo di deduzione. La ricerca umana fa tutto il possibile per ridurre al minimo le molteplici difficoltà che vengono presentate dall'esperienza, facendo in modo che il principio di unità possa essere scoperto nell'identità, nella razionalità e nella causalità che ci viene offerta dall'esperienza. Una progressiva riduzione di questo genere è possibile, come ce lo dimostra la storia della scienza empirica ; ma, in quella vece, non lo è punto una deduzione.

Gli sforzi fatti dai filosofi speculativi, quali Plotino, Boehme e Schelling, allo scopo di dedurre il molteplice dall'unico furono vani ; più che pensieri filosofici furono immaginazioni mitologiche. A questo proposito, Spinoza ebbe idee assai più chiare, giacchè ammise che i fenomeni particolari (*modi*) non vengono da noi conosciuti se non per mezzo dell'esperienza, e che noi possiamo ritornare all'unità solamente mediante l'analisi dell'esperienza. La teologia, dopo essersi compromessa in una doppia costruzione, facendo comparire che Dio ed il mondo sono due esseri perfettamente diversi, ha voluto sorpassare questo dualismo col dire che il mondo è prodotto da Dio ; ma in realtà tutto questo non fa altro che renderci vieppiù insormontabile, e su scala assai più vasta, il problema dell'uno e del molteplice. A quella guisa che è logicamente impossibile dedurre il molteplice dall'unico (perchè nella conclusione ci sarebbe sempre qualche cosa che non sarebbe punto compresa nelle premesse) così è logicamente impossibile concepire il mondo come prodotto da Dio. Ed il problema diventa tanto più acuto, quanto più la divinità viene concepita come perfetta ed immutabile,

giacchè in qual modo l'imperfetto potrebbe uscire dal perfetto, ed il mutevole dall'immutabile? Sotto il punto di vista della logica, la difficoltà rimane la stessa, tanto se, con S. Agostino, supponiamo che l'imperfetto, che il mutabile sia stato prodotto da un atto di volontà, quanto se, con Plotino, lo facciamo derivare da un'emanazione (1). Dal punto di vista della morale, poi, quella che presenta le maggiori difficoltà è evidentemente la prima ipotesi. Nè la dottrina della creazione, nè quella dell'emanazione allontanano la difficoltà che si trova contenuta nel fatto seguente: il concetto che noi abbiamo di causa è il concetto di una pluralità di condizioni, in modo che una causa non può più essere una unità assoluta, come da una sola premessa non si può trarre una conclusione. Se il dogma della creazione viene a presentare una spiegazione del problema dell'origine del mondo, colla parola spiegazione è allora necessario intendere una cosa ben diversa da ciò che si intende quando si piglia questa parola nel suo significato scientifico. Il cessare di pensare non equivale completamente all'incominciare a comprendere.

18. L'impossibilità in cui versiamo di pervenire ad una conclusione oggettiva, come abbiamo visto, risulta, per la nostra conoscenza, dal carattere inesauribile dell'esperienza, la quale impedisce una completa verifica del primo principio del sapere. Non riusciremo mai a risolvere il problema posto da Hume sulla validità del principio causale. Lo stesso Kant allorchè volle tentare di portare qualche prova della sua validità cadde nella rete del dogmatismo. Finchè si vadano manifestando di continuo sempre nuove esperienze, rimarrà sempre possibile che la base ultima di queste esperienze (che Kant chiamava la cosa in sè) non operi in maniera costante, ma sia essa stessa continuamente in potere del divenire, dell'evoluzione; può andar soggetta a cambiamenti, anche se questi cambiamenti vanno essi stessi soggetti a leggi che sono più profondamente nascoste di quello che lo possano essere quelle leggi che noi fin qui siamo riusciti a scoprire, come quelle che governano i fenomeni dell'esperienza. E qui arriviamo all'idea di leggi naturali di un ordine superiore, e vi arriviamo esattamente in quel modo con cui arriviamo alla possibilità di atomi di ordine superiore. A suo tempo, Kant fu soddisfatto

(1) Cfr. Grandgeorge, *Saint Augustin et le neo-Platonisme*, Paris, 1799, pp. 101, 105.

del postulato della cosa in sè stessa come base della materia della nostra conoscenza; egli ammetteva come cosa indiscutibile che questo fondamento operasse sempre in una sola e stessa maniera (1). Ma di questa affermazione non si è in grado di fornire alcuna prova; ciò che dimostra come i postulati fondamentali della filosofia siano assai più ipotetici di quello che amasse credere il Kant. Non si riuscirà mai a stabilire una volta per sempre il diritto di applicare le forme del nostro sapere, per esempio, il concetto di causa, io suppongo, ad una qualunque data materia di genere empirico; questo diritto deve rimanere riconfermato da un cumulo di esperienze continuamente ripetute.

L'affermazione dogmatica fatta da Kant dell'immutabilità della cosa in sè stessa non mancò di esercitare una certa influenza su Herbert Spencer; giacchè, dopo aver mostrata la validità del concetto di evoluzione in tutti i dominii dell'esperienza, Spencer non esita punto a negare che lo si possa applicare all'inconoscibile, il quale qualora si voglia stare alla sua dottrina, sarebbe il substrato di tutti i fenomeni. Anche F. C. Sibbern, il quale, pure, fu un ardente evoluzionista, affermò che soli gli esseri finiti e non Dio vanno soggetti a cambiamento, o, stando alla sua espressione, che il regno di Dio va soggetto a sviluppi, ma non Dio stesso (2). Ma in questa maniera così esteriore, non è affatto possibile tracciare il limite che passa tra l'inconoscibile ed il conoscibile, tra l'immutabile ed il mutabile. La vecchia concezione limitante, così dogmatica, degli scolastici, che oppone l'immutabilità della divinità al carattere continuamente mutevole del mondo, non ha ancora perduta la sua influenza sui filosofi moderni. Non si può affatto pensare un fondamento assolutamente immutabile del cambiamento continuo. La vecchia difficoltà viene a ricomparire non appena noi ci proviamo a concludere in modo obbiettivo.

Comunque sia, è probabile, e noi non abbiamo alcun diritto di negarlo, che il carattere eternamente incompleto dell'esperienza e della cultura sia intimamente connesso col fatto che l'essere stesso non è

(1) Cfr. il mio articolo « Uber die Kontinuität in philosophischen Entwickungsgange Kants » (*Archiv fur geschichte der Philosophie*. VII) paragr. 16.

(2) Intorno allo Spencer, vedi nella vita la mia *Storia della Filosofia moderna*, II, p. 480-90; e su Sibben, il mio articolo, Die philosophie in Dänemark in XIX Jahrhundert, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, II.

mai completo, ma si trova continuamente in una condizione di sviluppo. Siamo troppo facilmente portati a dimenticare che anche l'esperienza ed il sapere fanno parte dell'essere. Quando parliamo della conoscenza dell'essere, con ciò vogliamo dire che la totalità del reale si può esprimere con una sola parte ossia con un solo aspetto di questo reale. Finchè quest'opera rimane incompleta, anche l'essere, in quanto rappresenta una totalità rimane incompleto. E viceversa, se l'essere stesso rimane incompleto, anche il nostro sapere non può essere se non incompleto. Ma vi ha di più ; per conoscere la relazione che passa tra questa parte, ossia questo aspetto dell'essere che noi chiamiamo col nome di conoscenza, e tutto il resto dell'essere, ossia l'essere considerato come un tutto, sarebbe necessaria una nuova conoscenza e cosi di seguito. Anche da questo lato, il problema torna sempre a rinascere. I filosofi vedanti dell'India, e cioè gli autori degli Upanisadi alla pari dei neo-platonici, lo hanno ben compreso. Per dare alla conoscenza una conclusione assoluta, sarebbe assolutamente necessario sopprimere la distinzione che passa tra il sapere e l'essere, tra il soggetto e l'oggetto ; mentre che la condizione di ogni sapere consiste precisamente in questa distinzione.

In linea generale, una delle leggi fondamentali di tutti i nostri concetti è questa che essi esprimono delle relazioni, e che ogni concetto suppone delle relazioni con altri concetti (1). Ecco qual'è la legge interna propria di ogni movimento del pensiero. È una conseguenza di quest'altra legge che si potrebbe chiamare col nome di legge di relazione, secondo la quale non si può formare alcun concetto, di una qualche data cosa, che non abbia delle relazioni con qualche altra cosa. Ogni movimento del pensiero consiste nello scoprire una rassomiglianza od una differenza, nel trovare il principio oppure la conseguenza, nel dedurre la causa oppure l'effetto. Rassomiglianza e differenza, principio e conseguenza, causa ed effetto, però,

(1) Cfr. la mia *Psicologia* (V D 5). Fra le altre esposizioni della legge di relatività, vorrei attirare l'attenzione sul trattato fondamentale di William Hamilton, *the philosophie of the Unconditioned,* (1829) (cfr. altresì la mia *Storia della Filosofia Moderna*, II, p. 402-7), e l'articolo del Renouvier, La loi de le relative, *L'année Philosophique* 1889. Francis Bradley, anch'esso, piglia le mosse dalla legge di continuità, nella sua opera importante e suggestiva, *Appearance and Reality,* London, 1893.

non possono applicarsi se non allorquando i diversi termini si possono mettere in relazione gli uni cogli altri.

Non si può conoscere una cosa od un essere se non per le sue qualità e queste qualità stanno a rappresentare le differenti maniere con cui questa cosa oppure quest'essere si trova in relazione con le altre cose e gli altri esseri. Prestiamo una forza alle cose ed agli esseri, allorquando gli stessi hanno il potere di vincere una difficoltà, di vincere una resistenza. Tuttavia, il concetto di forza suppone non solamente una relazione tra una cosa ed una resistenza opposta, ma altresì qualche cosa che sia capace di mettere la forza in libertà quando essa stessa non è fatta per opporre resistenza. Non appena noi veniamo ad attribuire la vita oppure la personalità ad un essere, veniamo pure a concepire un mondo esteriore che si trova ad avere con quest'essere una relazione di azione reciproca, e che offre delle occasioni di mettere in libertà la forza ed una occasione a vincere per questa forza. Qualunque concetto noi prendiamo ad esaminare, di qualunque genere lo stesso possa essere, riscontreremo che il pensiero consiste sempre nel riunire e nel comparare questi due elementi, ossia, in altre parole, nello stabilire una relazione tra di loro. E questa legge è fornita di un valore tanto generale, che tutto il peso della prova viene ad incombere a coloro i quali affermano che la stessa va soggetta ad eccezioni. E ciò che fa sì che una conclusione oggettiva della nostra conoscenza sia possibile si è precisamente questa legge.

Ogni costruzione concettuale rappresenta un limite che a sua volta viene distrutto allorquando il pensiero viene ad occuparsi del sistema più vasto dal quale piglia a prestito gli elementi che vengono riuniti dai concetti, e senza del quale ciò che è contenuto nei concetti non potrebbe essere determinato. La stessa legge di relazione sta ad indicare l'unità del pensiero, imperocchè sotto l'influenza di questa legge i differenti termini di una relazione vengono combinati in maniera da venire a costituire un solo concetto. Ma questa stessa legge sta altresì a denotare la limitazione costante del pensiero, giacchè accanto ai termini che vengono in tal modo riuniti nel concetto particolare, è necessario supporre ancora altri termini, ed ogni volta si tratta di fare un nuovo lavoro per procurare di determinarli ognor più davvicino. Ma gli è precisamente a questo punto che il nostro pensiero viene a rivelare la sua nobiltà, giacchè non solamente esso

può sentire i limiti dai quali si trova ad esser ristretto, ma in forza della legge stessa che regola la natura sua e tutte le sue operazioni, giunto a questo punto, sente una esortazione, sente una voce che lo esorta ad innalzarsi ancora più in alto. « Ogni concetto di Dio, dice Fichte, è il concetto di un idolo ». Ma il semplice fatto che il pensiero ha l'audacia di denunziare, come si farebbe con altrettanti tentativi di idolatria, tutti i pii tentativi fatti per formulare il divino, sta a denotare l'esistenza di una divina scintilla che porta in sè stessa il pensiero umano.

III.

Pensiero ed immaginazione.

> Und deines Geistes höchster feuerflug.
> Hat schon am Gleichnis, hat am bild genug.
>
> GOETHE.

19. Noi non lasciamo mai di formarci delle idee; non lasciamo nemmeno quando abbiamo raggiunto il limite estremo di ogni conoscenza, nemmeno quando abbiamo raggiunto quel punto oltre il quale non è più possibile formarsi dei concetti chiari che vadano perfettamente esenti da contraddizione. Il bisogno religioso è singolarmente portato a fabbricare delle idee, una volta pervenuto a questo limite estremo. Se esaminiamo un poco più davvicino queste idee, vedremo che le stesse vanno debitrici della loro origine all'*analogia*.

Infatti, la parola analogia equivale a proporzione, ma quando ci troviamo a dover applicare questi due termini siamo ormai abituati a distinguere tra l'uno e l'altro; si restringe il significato della parola proporzione al senso di una relazione di rassomiglianza quantitativa ($^1/_2$ - $^2/_4$ - $^3/_6$....) mentre che il termine di analogia serve a rappresentare la rassomiglianza quantitativa (il rosso sta all'aranciato come l'aranciato sta al giallo). La proporzione ci permette di scoprire delle grandezze incognite, e per far ciò ci basta il sapere che le stesse fanno parte di una serie proporzionale della quale noi conosciamo gli altri termini. Dal canto suo, l'analogia non offre alla nostra conoscénza se non un soccorso assai precario. Essa non è in grado di fornirci alcuna

conoscenza positiva intorno a termini sconosciuti, ma serve magnificamente ad esprimere la relazione che passa fra termini che già ci sono noti. Da una semplice relazione concettuale, l'analogia sa elevarsi allegramente sino alle sintesi poetiche, ed in linea generale si può dire che la stessa si muove sulle frontiere del pensiero e dell'immaginazione.

Nella mia *storia della filosofia moderna*, ho tentato di dimostrare che quei filosofi i quali si rifiutano di ammettere la legittimità dei limiti che la filosofia critica viene ad imporre alla conoscenza, hanno sempre fatto uso, in modo più o meno cosciente, di analogie nei trattati da essi scritti allo scopo di risolvere il problema del reale. Allorquando l'esperienza ci rifiuta la sua preziosa collaborazione, a noi non resta che far uso delle analogie. In tal caso, il reale, od il fondamento ultimo del reale, viene concepito per l'analogia in cui si trova con taluni elementi, con taluni fenomeni, con talune relazioni che vengono prese a prestito dal dominio del reale. Il carattere dei differenti sistemi, il carattere delle differenti concezioni metafisiche dell'universo dipende in modo essenziale dalla varietà degli elementi, dalla varietà dei fenomeni, dalla varietà delle relazioni che sono stati presi come base dell'analogia.

Sotto questo rapporto, l'opposizione tra due costruzioni filosofiche di pensiero, quali sono l'idealismo metafisico ed il materialismo, è qualche cosa di particolarmente interessante.

L'idealismo metafisico si può stabilire in due modi differenti, sì, ma non tali da escludersi vicendevolmente. Abbiamo già visto che se il reale ha da essere intelligibile, è necessario supporre un principio di unità, qualche cosa che dal di dentro tenga riunito il mondo. Qualora ci venisse chiesto in che cosa consista questo principio, qualora si volesse da noi una spiegazione più precisa, riescirebbe facile dare una spiegazione ricorrendo all'analogia che questo principio possiede con quella unità che la psicologia viene a scoprire nella coscienza umana. Come è evidente che i differenti stati ed i differenti elementi della mia coscienza sono fra di loro uniti per mezzo di un'intima correlazione, in modo da appartenere ad un solo e stesso soggetto che sono io, così gli stati e gli elementi del reale si possono concepire come riuniti in un solo io universale. Tanto nel reale, quanto nella coscienza individuale, ritroviamo la relazione di unità e di molteplicità, e forse potremmo riuscire a formarci un'idea più

chiara della relazione cosmologica, considerandola come qualche cosa di analogo alla relazione psicologica. Su questa strada si misero i successori speculativi di Kant in Germania, e Fichte, Schelling, Hegel ed altri pensatori posteriori, che andavano in cerca di una soluzione, hanno pur scelta questa via.

L'altro metodo con cui possiamo pervenire a formarci un idealismo metafisico piglia le mosse dal fatto che, se vogliamo convincerci che anche in altri esseri esiste una vita cosciente, possiamo pervenire a questa affermazione solamente servendoci dell'analogia. Ecco qual'è, a questo proposito, l'argomento: a quella guisa che le nostre espressioni, i nostri movimenti e le nostre azioni, sono proporzionate ai nostri movimenti psichici, così le espressioni, i movimenti e le azioni di altri esseri devono essere proporzionati a movimenti consimili. L'osservazione immediata dei movimenti o condizioni psichiche degli altri rimarrà pur sempre fuori della portata dei limiti del possibile. Ma nello stato presente dell' indagine non abbiamo noi forse il diritto di servirci dell'analogia per ampliare questa conclusione? Perchè arrestarci agli animali? Dal momento che è cosa provata che, dal lato materiale del reale, esiste una così stretta continuità per quanto può riguardare i suoi elementi e le sue leggi, perchè non ammetteremo noi che il lato psichico della realtà sia altrettanto continuato, quantunque, al di fuori della nostra vita cosciente, lo stesso non possa mai essere oggetto di una osservazione immediata? Ciò posto, noi veniamo a trovarci in ottima condizione per poter vedere chiaramente che cosa debba essere un essere psicologico; in quella vece, ciò che è materiale per noi non può mai essere altro che un oggetto, non può mai pervenire a costituire una cosa sola col nostro io soggettivo; per conseguenza, noi dell'enigma del reale potremo avere una soluzione adeguata, la soluzione più intelligibile che si possa avere, qualora pensiamo che il psichico è l'essenza intima del reale, ed il materiale non è se non una forma esteriore e sensibile di questa vita interiore. Questa interpretazione viene a rivelarci la natura della cosa in sè stessa; non si tratta più di una x; si tratta di qualche cosa di analogo nella sua essenza a ciò che noi conosciamo per via immediata nei nostri cuori. Fin dal tempo suo, Leibnitz ha addottata questa condizione di spirito con grande chiarezza e con grande fermezza di volontà; nei tempi moderni, questa è pure stata la condizione di spirito addottata da Schopenhauer, da Beneke, da

Fechner, e da Lotze. Ma quest'ordine di idee è venuto ad apparire per la prima volta dacchè si parla di storia dello spirito umano nella filosofia dei Vedanta (gli Upanisadi). Quivi si pone la domanda: «Che cosa è Brama, il principio dell'essere»? Ed a questa domanda si risponde in questo modo: «È Atma, è l'anima che è nel seno, è te stesso».

Perfino il materialismo, se vuole avere l'aspetto di una teoria che presenti una soluzione, deve basarsi sull'analogia; ma allora questa analogia dovrà andare unita con l'esperienza sensibile esterna, e non con le condizioni interne della vita psichica. Il materialismo trasforma la dottrina scientifica della materia e delle qualità che le sono inerenti, in una teoria dell'essenza intima del reale. Una porzione del reale passa per sua totalità, od almeno per il suo elemento fondamentale.

20. Quando si rendesse necessario scegliere fra queste due alternative, la scelta veramente non sarebbe difficile. Ogni esperienza, sia essa interna od esterna poco importa, rappresenta un'attività spirituale, e la materia ci vien sempre presentata come oggetto dell'intuizione e del pensiero e non mai come qualche cosa di identico ai nostri propri stati. Ogni esperienza (di quel genere di esperienze di cui ci andiamo qui occupando), consta di stati di coscienza e di idee che si trovano fra di loro in mutua relazione, e noi possiamo arrivare a conoscere tutti gli altri servendoci di questi fenomeni. L'unità interna che tiene fra di loro uniti tutti gli elementi di cui consta la nostra coscienza, e che serve quasi di substrato al concetto dell'io, diviene per noi, in forza di una involontaria analogia, la rappresentazione di una qualunque altra unità, di un qualunque altro sistema che noi possiamo scoprire. Perciò, l'idealismo, quando si propone di decifrare il reale, piglia per punto di partenza ciò che, sotto il punto di vista della teoria della conoscenza, vi ha di più fondamentale nel nostro sapere. Ma rimane ancora a sapersi se abbiamo il diritto di applicare questa analogia, e se la applicazione della stessa si possa sufficientemente giustificare. Qui mi pare perfettamente evidente che la concezione idealistica del mondo può costituire una credenza accettabile che non viene punto a trovarsi necessariamente in conflitto su nessun punto con le ipotesi, con i metodi, od anche con i risultati della scienza, quantunque sia non meno impossibile provarla rigorosamente e svilupparla scientificamente in tutte le sue particolarità.

La è cosa relativamente facile il giustificare una conclusione tratta facendo uso dell'analogia in quella misura secondo la quale la stessa si applica ad esseri che sono tanto a noi vicini, come sono gli altri uomini od anche gli animali; ma riesce altrettanto più difficile il verificare, in quanto che noi estendiamo l'analogia anche al principio che tiene riunita la totalità infinita del reale. Dell'esistenza spirituale riesce assolutamente impossibile il formarsi un concetto positivo. In virtù della legge di continuità, noi ci sentiamo anche costretti ad ammettere che la vita dell'anima non è un principio assoluto, ma tiene le sue radici in una serie di elementi che vengono a trovarsi di fronte a lei negli stessi rapporti in cui versano le specie inferiori delle forme materiali di fronte alle specie superiori (1); ma torna impossibile sviluppare questa ipotesi in modo da darle una maggiore ampiezza ed una maggiore precisione.

Qualora all'idealismo metafisico venga concesso l'argomento dedotto dall'analogia, noi siamo portati assai più davvicino a scegliere tra le due ipotesi possibili che sono relative all'essenza interna del reale; tale essenza è qualche cosa di psichico oppure di materiale? Ma la distinzione dell'essere in psichico ed in materiale è una distinzione puramente empirica. Non è possibile in alcun modo provare che l'essere debba necessariamente rientrare nell'una o nell'altra di queste due forme, ed in tal modo la relazione che passa tra queste è quella che si trova ad essere rappresentata dai termini « o l'uno o l'altro » (ciò che i logici chiamano col nome di principio di contraddizione). Le grandi difficoltà che hanno accompagnata la ricerca di una ipotesi soddisfacente intorno ai rapporti del psichico e del fisico debbono forse attribuirsi al fatto che l'essenziale non rimane esaurito da queste due forme di esistenza; in quella vece, forse, esiste una grande moltitudine — per non dire con Spinoza una infinità — di altre forme di realtà. Può darsi che la relazione che passa tra le due forme di realtà che ci sono note non divenga intelligibile se non quando noi saremo arrivati a conoscere altre forme del reale. Per lo meno, siamo costretti a dire che non siamo in possesso di tutti i dati che sono necessarii per poter sciogliere il problema. Supponiamo per un momento che noi non conosciamo se non due soli colori. Allora saremmo

(1) Perciò che riguarda tutto quanto il problema della relazione tra lo spirituale ed il materiale, cfr. c. ii, e iii, della mia *Psicologia*.

indotti a credere che tutti i colori che sono nel mondo debbano ridursi all'uno od all'altro di questi due colori. Sappiamo attualmente che la luce si può frangere in assai più di due maniere. E tuttavia, la fisica, la fisiologia e la psicologia del colore sono irte di difficoltà. Siamo perfettamente sicuri che la luce del reale può essere franta in assai più maniere di quello che potessero immaginarlo coloro che hanno innalzato i sistemi metafisici. Questa credenza e questa analogia sono per lo meno altrettanto legittime quanto lo possono essere quelle sulle quali si trova basata la concezione idealistica del mondo.

Se non fossimo troppo esigenti intorno alla forza probativa delle analogie, ci riescirebbe abbastanza facile il fare delle speculazioni; ma allora sostituiremmo i concetti con immagini, la filosofia colla poesia. Il tracciare una distinzione netta tra il concetto e l'immagine la è cosa di grande importanza per la teoria della conoscenza. Un'immagine può essere di grande valore, ma quando non è un esempio od un segno intuitivo del concetto, il valore che la stessa possiede, qualunque possa essere, dipende dalla relazione in cui esso viene a trovarsi con talune facoltà della nostra natura, diverse dalla facoltà cognoscitiva.

Anche le scienze naturali si servono di simboli e di immagini. Se la scienza moderna si propone di dare una spiegazione di tutti i fenomeni materiali considerandoli tutti come altrettanti fenomeni prodotti dal moto, ciò avviene perchè il moto rappresenta il fenomeno più semplice e più chiaro che possa darsi, e perchè il concepire tutti i fenomeni secondo l'analogia che corre tra di loro, equivale al concepire la natura nel modo più chiaro e più logico che possa immaginarsi. Questa analogia si trova giustificata dal fatto che, in causa di lei, si possono predire e calcolare taluni cambiamenti materiali ben definiti. In un campo ognor più vasto, si è reso ormai evidente che i cambiamenti della natura materiale avvengono tutti come se non fossero altro che movimenti di materiali particelle. In biologia, il concetto di analogia rappresenta, in modo assai più preciso, la rassomiglianza che si riscontra tra gli organi dei diversi esseri viventi, allorchè questi organi, (per esempio la mano dell'uomo ed il becco del pappagallo) esercitano delle funzioni che si rassomigliano, senza che, considerate sotto il punto di vista anatomico, si possano considerare come della medesima specie. Qui l'analogia suggerisce delle comparazioni assai feconde. Uno dei due termini della relazione ana-

logica viene a gettare un fascio di luce sull'altro, ed in tal modo il pensiero viene ad essere eccitato a porre questioni sempre nuove e ad impegnarsi su nuovi sentieri.

Anche in psicologia, l'analogia occupa un posto assai importante, come si può vedere dal fatto che tutte le espressioni le quali stanno a rappresentare degli stati oppure delle attività psichiche son state prese a prestito dai fenomeni materiali. Noi ci rappresentiamo le relazioni psichiche servendoci di relazioni materiali. Il linguaggio non crea delle parole perfettamente nuove (per esempio, delle nuove preposizioni) per esprimere i fenomeni psichici; ciò che si incarica di fornire la terminologia è precisamente l'analogia. Tuttavia, la psicologia, alla pari della fisica, può riconfermare coll'esperienza queste analogie, imperocchè l'osservazione personale viene a rappresentarci ciò che viene espresso dai simboli. Allorquando, a mò d'esempio, si dice di « pesare » i motivi che precedono una determinazione, l'osservazione interna ci addita il perchè questa immagine, che è stata presa a prestito dalla bilancia, si può considerare come accettabile. La condotta dei motivi, dei quali alcuni si fanno innanzi, mentre gli altri retrocedono, ci fa pensare ai due piatti della bilancia, che si innalzano oppure s'abbassano a seconda del peso che su di loro viene collocato. Ma vi ha ancora di più; allorquando parliamo di motivi che si fanno innanzi oppure retrocedono, non riesce difficile riconoscere gli avvenimenti che vengono indicati all'ombra di queste metafore.

Per ultimo, l'analogia riesce di grande importanza nella *Teoria della Conoscenza*. Tra l'identità, la razionalità e la causalità corre una certa qual analogia. La razionalità, ossia relazione che passa tra il principio e la sua conseguenza, tra le premesse e la conclusione, offre una analogia con la relazione di semplice identità, come viene ad apparire nel riconoscimento. Passa sotto il nome di « paradosso della conclusione logica » il fatto che ci deve essere una identità tra il principio e la conseguenza, anche allorquando, nel passaggio dall'uno all'altro, si viene ad ottenere qualche cosa di nuovo. E così si è provato a ridurre il più che fosse possibile il processo dell'inferenza strettamente logica alla riconferma di una identità, e cioè ad un atto di riconoscimento. A sua volta, la causalità procura di essere concepita per analogia con la razionalità, la relazione causale, per analogia con la relazione di principio a conseguenza. Noi ci sforziamo di con-

cepire la relazione che passa tra i varii avvenimenti come una relazione di principio a conseguenza, in modo che, risalendo, possiamo inferire da un avvenimento alla sua causa, e, discendendo, da un avvenimento ai suoi effetti. Anche questa analogia, che è un'analogia tra il pensiero logico e l'essere reale, è stata fecondissima. Essa ci fa quasi un obbligo di proporre delle questioni, di sollevare dei problemi, in luogo di accontentarci di osservare e di descrivere. Questa analogia è essa buona? Se sì, fino a qual punto la si può estendere? Ecco la questione più importante del problema della conoscenza. Se fosse perfettamente buona e giovevole, il problema del reale diverrebbe perfettamente comprensibile; e cioè, lo sviluppo del reale si potrebbe concepire come qualche cosa che va soggetta alle leggi stesse del pensiero umano.

Il simbolismo delle scienze naturali viene a buttare un fascio di luce sul complesso fenomeno materiale, servendosi di un fenomeno materiale assai semplice; il simbolismo psicologico illumina un fenomeno psicologico servendosi di un fenomeno materiale, che è semplicemente oggetto di intuizione; il simbolismo epistemologico illumina le relazioni che passano tra i fatti, servendosi delle relazioni di pensiero; il simbolismo della metafisica differisce da tutti questi altri simbolismi. Esso procura di far luce sulla totalità del reale, od almeno sulla sua essenza intima, servendosi di immagini prese a prestito da un semplice fatto o da un semplice aspetto del reale, apparso nella nostra esperienza. Nè la totalità, nè l'essenza intima del reale rappresentano qualche cosa che sia il frutto della nostra esperienza. Il simbolismo della religione (considerato dal punto di vista epistemologico) non differisce dal simbolismo metafisico se non per questo che le immagini di cui esso si serve sono assai più concrete, assai più colorate, assai più informate all'emozione.

21. Non senza lotte la coscienza umana s'induce ad abbandonare l'intuizione immediata, quale è quella che ci si presenta sotto la forma della percezione sensibile, della memoria e dell'immaginazione, per entrare nella via dell'analisi e per formare dei concetti che è ben difficile riescano a fornire un equivalente esatto di ciò che viene fornito dall'intuizione (1). Ma accade assai spesso che gli oggetti

(1) Cfr. su questo punto il mio articolo, « *La base Psycologique des Jugements Logiques* » (*Revue Philosophique, 1901*) parag. 9-10.

della coscienza religiosa — allorquando questa è pervenuta ad un alto grado di sviluppo — non possano più esser colti dall'intuizione immediata. Le vecchie immagini così ingenuamente costruite vanno subendo continue modificazioni e continui miglioramenti, fino a che si arriva finalmente ad accorgersi che le stesse non esprimono se non in modo molto inadeguato la natura eterna, infinita ed augusta dell'oggetto della religione. Giunta a questo punto, la coscienza religiosa si trova esitante fra due tendenze. Da una parte prova qualche scrupolo nel far uso di espressioni sensibili ed umane per indicare il suo oggetto infinito; dall'altra, le ripugna strappare al sentimento immediato quelle espressioni vivaci ed evidenti colle quali quell'oggetto eterno si traduce in linguaggio comune a tutti intelligibile. Possiamo studiare il conflitto tra queste due tendenze in quel genio religioso che fu S. Agostino, il quale fu al tempo stesso un pensatore profondo ed un principe della chiesa. Per lui, (come più tardi per Schleiermacher) l'espressione di « pietà » non aveva se non un significato metaforico quando veniva attribuita a Dio, come quella che presupponeva l'idea di una sofferenza prodotta dall'altrui sofferenza. Ciononostante, S. Agostino riteneva di avere il diritto di servirsene allo scopo di impedire che l'anima degli ignoranti (*Animae Indoctorum*) avesse a traboccare; si serviva, se mi è permessa la frase, di una specie di antropomorfismo pedagogico. Solo coloro, dice egli, i quali uniscono la religione allo studio possono dispensarsi dal far uso di espressioni figurate (1). Ma fin dove si estende il dominio della metafora? Per designare l'oggetto di un pensiero religioso si è mai avuta una espressione che non fosse metaforica? Se ci poniamo a studiare la storia della religione, la nostra attenzione vien subito attirata da due tendenze interessanti le quali si propongono ambedue di cacciare ogni elemento metaforico; prese nella loro forma perfetta, rifiutano ogni espressione indefinita, col pretesto che queste espressioni vengono tutte prese a prestito dal dominio strettamente limitato dell'esperienza, e, perciò, non fanno altro che limitare ciò che vorrebbero definire.

La prima di queste tendenze la ritroviamo negli Upanisadi dell'India. I filosofi vedanti finirono per convincersi che non c'era

(1) Augustinus, *de moribus ecclesiae catholicae*, cap. xxvii, cfr. Schleiermacher, *der christliche glaube*, 85. « L'attribuzione della pietà a Dio si addice assai meglio allo stile omilettico oppure poetico, che non al linguaggio dogmatico ».

oggetto, che non c'era immagine che fosse in grado di esprimere l'essenza della divinità — nemmeno Atma nè Brama erano in grado di esprimerla. — Essi non innalzarono il loro sistema idealistico se non per atterrarlo più tardi. La divinità è « senza fine, senza immagine, senza età: dessa non ha nè esterno, nè interno ». È molto meglio rappresentarla negativamente (*Neti, Neti*); dessa non è nè qua nè là. Alla questione: « Che cos'è la divinità? la miglior risposta che si possa dare è il silenzio. Se fosse a noi percettibile non sarebbe più ciò che è. Essa è l'impensabile, e tuttavia il pensiero si rivolge ad essa. Non le si può attribuire alcuna qualità, alcuna relazione di opposizione, — e, perciò, essa è inconoscibile. « Nè la vista, nè la parola, nè il pensiero possono pervenire sino a lei, quantunque essa agisca per la vista, egualmente che per la parola e per il pensiero. Non è nè esistente, nè non esistente, nè conoscibile, nè inconoscibile. Non la si può esprimere se non per via di simboli. Per escludere ogni idea sensibile, come quella che può andare annessa ai simboli che possiedono un significato definito, i filosofi vedanti per esprimere l'altissimo, si servivano della sillaba « *Om* » che significa « si », ma che non conduce lo spirito in alcuna particolare direzione (1).

L'altra tendenza si riscontra nel neo-platonismo, di dove essa si è propagata nel misticismo cristiano del medio-evo per l'intermediario del pseudo S. Dionigi l'Areopagita. Recenti studii ed indagini hanno finito per dimostrare che l'opposizione tra la scolatica ed il misticismo non era po' poi così completa come sino a poco tempo fa si supponeva. Tuttavia, e malgrado tutto, c'è un punto sul quale queste due tendenze medioevali differiscono profondamente l'una dall'altra; è egli lecito o no il far uso di analogie per formare il nostro concetto di Dio? Gli scolastici si dichiaravano favorevoli all'analogia, i mistici vi erano contrarii. È vero, S. Tommaso d'Aquino insegna che, mentre è impossibile attribuire a Dio un termine nello stesso senso (*Univoce*) con cui lo si attribuisce alle creature, tuttavia ci sono delle espressioni che stanno a significare assai più di un semplice giuoco di parole (*pure Aequivoce*) quando vengono applicate a Dio. Secondo lui, c'è una specie di analogia che, essendo posta tra la sinonimia e l'omonimia, riposa sulla relazione causale; per esempio,

(1) *Upanishads*. Deussen, pp. 68, 205, 79, 9 sqq. 857 sqq.

noi diciamo di un rimedio e di un ammalato migliorato da quel rimedio, che ambedue sono sani. Una relazione analogica di questo genere esiste tra il creatore e le creature. Ma non c'è alcuna relazione di similitudine che ci dia il diritto di fare del creatore e della creazione due specie del medesimo genere. Qualunque determinazione, perfino il concetto di Essere, deve essere presa in senso diverso quando viene applicata a Dio e quando viene applicata alla creatura. Dio rimane sempre al di fuori di ogni concetto di genere (*Extra Omne Genus*). La conoscenza che noi possiamo in tal modo ottenere non sarà mai, evidentemente, molto distinta, e non riesce facile di rappresentarcela. Imperocchè, per quanto noi possiamo restringerla, la analogia è una relazione di similitudine, ed in ogni comparazione è necessario poter applicare dei concetti di genere e di specie; quando servendoci dell'analogia avviciniamo tra di loro due cose, in realtà, veniamo a formare un concetto generico. Allorquando S. Tommaso d'Aquino cita l'analogia che dipende dalla connessione causale quale un esempio di quelle analogie che sono ammesse dalla teologia, bisogna ricordarsi che noi tanto meno comprendiamo la relazione causale quanto più la causa differisce specificamente dall'effetto, e tanto più, poi, quando differisce genericamente. Quando la relazione causale non viene ad essere imposta dal di fuori, per motivi puramente esteriori e pratici, esiste sempre una certa qual continuità, e nel medesimo tempo una certa qual rassomiglianza tra la causa e l'effetto, la qual cosa ci dà il diritto di ridurle ad uno stesso concetto generico. D'altra parte, un esame più preciso ci dimostrerà che la stessa connessione esiste tra il rimedio e quella nuova condizione di cose che lo stesso viene a produrre nell'organismo. Perciò, l'affermazione scolastica secondo la quale l'analogia avrebbe un ottimo fondamento, perviene logicamente alla negazione mistica della sua legittimità. Ugo di S. Vittore insegnava al tempo suo che Dio si lascia assai meglio concepire sotto espressioni negative che non sotto espressioni positive. Più tardi, Susone chiamava Dio col nome di « un niente senza nome », una « negazione di tutto ciò che l'uomo può pensare o dire » (quantunque « in sè stesso sia qualche cosa che possiede in sè ogni essenza »). E l'autore della *Teologia Tedesca* insegna che, se il bene unico e supremo (e cioè, Dio) fosse qualche cosa, questa o quella cosa, egli allora non sarebbe il tutto, non sarebbe l'unico, e per conseguenza non sarebbe perfetto; perciò, bisogna chiamarlo col nome del Nulla,

il che sta ad indicare che egli non è nulla di tutto ciò che gli esseri creati comprendono, conoscono, pensano o chiamano (1). Il misticismo era nel medesimo tempo un movimento di sentimento, basato sulla vita interiore, ed un movimento intellettuale che passava dall'immagine al pensiero e dal pensiero ai limiti estremi del pensiero stesso. I rappresentanti di questo movimento, trovandosi in balia di una violenta emozione, vivevano in condizioni di spirito che nel tempo in cui perduravano non riuscivano a formarsi delle idee distinte; e così si sentivano disposti a priori ad attaccare ogni tentativo che venisse fatto per esprimere l'altissimo sotto la forma di un concetto. Il misticismo, a questo punto, viene a congiungersi colla filosofia critica, la quale afferma che le nostre idee non sono adeguate per esprimere ciò che esiste al di fuori della forma della nostra esperienza limitata. Anche nell'antichità ci imbattiamo in questa parentela tra la critica ed il misticismo; giacchè esiste una certa qual rassomiglianza tra la filosofia della religione quale venne sviluppata da Carneade, e quella che venne sviluppata da Plotino, ognuno a seconda della teoria che si era venuto formando intorno alla conoscenza.

(1) Nel suo articolo dal titolo « Meister Eckart's lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehere (*Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters, II*) — aiutato dagli ultimi scritti dell'Eckhart da lui scoperti, — ha creduto di poter insistere su questo che i mistici tedeschi erano discepoli degli scolastici e praticavano essi stessi la scolastica. Tuttavia, rimane ancora a spiegarsi questa differenza che, mentre gli scolastici facevano tutto il possibile per conservare il valore dell'analogia perciò che riguarda il concetto di Dio, i mistici la rifiutavano. In tutti gli scritti dei mistici si può riscontrare il contraccolpo del neo-platonismo. Contro i rappresentanti cristiani di questa tendenza, S. Tommaso, facendo appello ora ad Aristotele ed ora a S. Paolo, non si stanca mai di combattere. Cfr. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, pars. I, qu. 13, art. 5. Intorno alla dottrina dei mistici, cfr. Liebner, *Hugo de Saint Victor*, pp. 193-195. *Susos Leben und Schriften*, pubblicati dal Diepenbrock, pp. 394, 410, 424 (a pag. 394 si legge: « Così tutte le persone appena appena istruite sanno che l'essere che è senza sapienza è pure senza nome ed è perciò che Dionigi dice che Dio è un non-essere, ossia un Nulla »). *Deutsche Theologia*, cap. iii. Studiando la dottrina mistica, si comprende assai meglio il concetto buddistico del Nirvana. Imperocchè non era certamente intenzione dei mistici il pretendere che il rifiutarsi ad ammettere ogni determinazione positiva equivalesse al dire che Dio era letteralmente un nullla (e cioè che non esisteva). Nel concetto mistico di Dio, come nel concetto buddistico del Nirvana, ciò che illumina ogni forma concettuale e rende impossibile ogni determinazione è precisamente il carattere positivamente inesauribile.

22. Ma nè la scolastica, nè la teologia protestante si sentono disposte ad ammettere, in unione col misticismo e la filosofia critica, che tutte le idee religiose sono necessariamente metaforiche. In un senso si può dire che si tratta di una questione di vita o di morte. Il concetto di rivelazione (nel significato più stretto della parola), per esempio, non potrebbe resistere a lungo, qualora la differenza tra l'immagine e la realtà su taluni punti non venisse a scomparire. D'altra parte, l'antico problema della relazione che passa tra il sapere e le cose verrebbe a rinascere, ed ogni conclusione assoluta (e con essa la possibilità del riposo) verrebbe ad essere esclusa. Ora noi dobbiamo passare all'esame della più importante tra le idee che siano contenute nel concetto di Dio. Sarà evidente per le idee figurative, come lo è, l'abbiamo già veduto, per i concetti, che le stesse stanno ad esprimere delle relazioni, e suppongono delle relazioni, e che perciò non sono mai in grado di esprimere una conclusione assoluta.

Quando si chiama Dio col nome di « Signore » il nostro pensiero si sente portato ai rapporti che passano tra il padrone ed i servi o sudditi, i quali differiscono dal padrone e sono di fronte a lui qualche cosa di esteriore. Anche Newton dice che la parola Dio è un termine relativo, il quale sta ad indicare una relazione da padrone a servitore (*Deus est vox relativa et ad servos refertur*). E con tutto ciò il concepire le relazioni che passano tra Dio e l'uomo come qualche cosa di così esteriore quanto lo possono essere le relazioni di servo a padrone, sarebbe una pura e semplice concezione fanciullesca. In questo noi veniamo ad avere un'immagine; ma con che potremmo sostituirla? In qual modo potremmo noi esprimere i pensieri che ne costituiscono lo sfondo, se quella relazione che si trova ad essere espressa in maniera tanto essenziale dall'immagine ha da scomparire, od almeno perdere il suo carattere di esteriorità? Imperocchè, allora, ogni termine della relazione verrebbe a perdere quella indipendenza in forza della quale si limitano a vicenda. Con S. Tommaso, forse potremmo azzardare una distinzione scolastica. Il famoso dottore riteneva di potersi servire del concetto di « Signore » nella sua teologia, quantunque lo stesso stesse ad esprimere una relazione (*relatio domini*); questa relazione non è reale se non dalla creatura a Dio, ma non da Dio alla creatura; e cioè la creatura si trova in relazione con Dio, ma non Dio colla creatura. Per spiegare quest'idea, S. Tommaso si serve di una immagine: Dio non viene a subire alcuna mutazione

per il fatto che la creatura (dopo esser stata chiamata all'esistenza) entra con lui in relazione, a quella guisa che una colonna non viene a mutare semplicemente per il fatto di un animale che si corica sur uno dei suoi lati (1). Ma questa comparazione non ci presta alcun aiuto per poterci sbarazzare della difficoltà. Dopo tutto, non è proprio assolutamente indifferente alla colonna che un animale si corichi o no presso di lei; qualora vi pensiamo sopra alquanto, verremo ad accorgerci che i rapporti d'aria, di luce, di calore, devono subire una qualche mutazione, per quanto questa possa essere leggiera, di guisa che i due lati della colonna non si possono più dire assolutamente simili. Non si può pigliare una relazione esclusivamente da un lato solo, e la stessa coscienza religiosa si opporrebbe a questa idea, che, cioè, sia a Dio indifferente che la creatura esista oppure non esista. In luogo di una colonna inanimata, pensiamo una madre vivente; sarà assai facile all'osservatore il dire se il figliuol suo che ella tanto ama, si trova alla sua destra oppure alla sua sinistra.

Dopo il simbolo di « Signore », quello di « Padre » è il più comune. Questo simbolo possiede una storia. In seno al politeismo, la relazione famigliale venne trasportata incoscientemente al mondo degli dei. Gli dei avevano un padre ed una madre, ed il dio principale assai spesso veniva chiamato col nome di « padre » dal popolo, quantunque, dal punto di vista delle religioni naturali, questo termine non possedesse quel significato assai più profondo che venne acquistando quando ebbe raggiunto un grado più elevato di sviluppo. In seno al politeismo non c'era alcuno che scorgesse qualche inconveniente nell'accettare tutte le conseguenze che venivano a scaturire dall'uso tanto ingenuo di una metafora di questo genere, e gli uomini erano soliti rappresentarsi questa relazione paterna sotto tutti i suoi molteplici aspetti. Però questo non avvenne nelle religioni a tinta monoteistica. Anche oggi si continua a servirsi del termine « Padre » ma è stato spogliato di tutte le sue conseguenze; la relazione materna è ignorata alla pari di tante altre. Si dimentica, a mò d'esempio, che un padre umano non è un guardiano per il figliuol suo, se non per un certo lasso di tempo, e che tende, oppure dovrebbe tendere, a rendere il figliuol suo

(1) Thomas Aquinas, *Summ. Theol.* Pars I, qu. 13, art. 7 (cfr. qu. 45, art. 3) cfr. *Hugo de Saint Victor*, di Leibner, p. 195.

il più indipendente che fosse possibile, sì che avesse a cessare d'aver bisogno della protezione del padre suo.

I simboli di « Signore » e di « Padre » vengono sovente usati di conserva, di guisa che nel modo speciale con cui vengono ad essere applicati possono entrare fra di loro in conflitto. Allorquando, per esempio, la dottrina ortodossa dell'espiazione esige un sacrifizio di sangue onde placare la collera di Dio, in questa necessità di un sacrifizio sanguinoso si può scorgere il rapporto di un crudele signore orientale, con i suoi servi, ma questo rapporto, questo concetto non si trova punto in armonia con quello che un padre deve avere con i suoi figliuoli. Si capisce che non possiamo sperare di pervenire ad una costruzione logica del pensiero, servendoci di immagini prese a prestito da campi tanto differenti l'uno dall'altro. Anche l'applicazione logica di una di queste figure conduce prestissimo all'assurdo; conduce ad assurdi i quali non hanno servito il più delle volte altro che come argomento di scherno alla critica antiteologica. Ma anche coloro che pare si divertano a schernire queste concezioni non possono negare la loro relativa legittimità. Il dogma ha appeso i suoi pesi di piombo al collo dei simboli religiosi, ed in tal guisa li ha trascinati dentro i limiti del suo dominio dove si trovano esposti nel medesimo tempo agli scherni ed alla critica.

Collo svilupparsi dell'abitudine della riflessione, l'uomo è passato dalle relazioni più intuitive e più concrete a relazioni più astratte. Nel novero di queste determinazioni astratte si ritrova la personalità. Il carattere più definito viene a dar luogo ad un carattere meno definito, il quale, tuttavia, viene ancora preso a prestito dalle circostanze umane. Psicologicamente parlando, la determinazione del contenuto del concetto di personalità si può ridurre a due punti essenziali (1). La personalità (l'io), nel modo con cui è a noi nota, si trova caratterizzata innanzi tutto dalla sua unità. Tutti gli elementi dell'esser suo si trovano raccolti ed uniti con maggiore o minore energia, e ciò in una maniera assai più intima che non lo siano gli elementi della materia dalle leggi della natura esteriore. Gli elementi che in tal modo si trovano riuniti nell'unità della personalità, non sono, però, un prodotto assoluto della stessa; essa stessa dipende più o meno dall'ambiente in cui si sviluppa. Può darsi che, senza che essa lo desi-

(1) A proposito di quest'argomento, cfr. la mia *Psicologia* B. 57.

deri menomamente, ma non senza una sua cooperazione inconscia od involontaria, in essa si vengano producendo nuovi elementi, ed allora tutta la questione consiste nel sapere in qual modo questi elementi si possano mettere d'accordo con quelli che già si trovano organizzati. In secondo luogo, nel contenuto di una qualunque personalità, ci sono degli elementi che occupano un posto più centrale, e che sono forniti di un carattere assai più costante degli altri. Codesti elementi centrali e costanti rappresentano i fini e le tendenze predominanti che determinano la natura e la direzione della volontà. Ciò che sopra tutto determina le particolarità che sono peculiarie di ciascun individuo è precisamente il lato reale della personalità. Tanto dal punto di vista formale, quanto dal punto di vista reale, la vita personale, quale è da noi conosciuta, offre delle alternative di attività e di passività. L'attività si va dispiegando allo scopo di organizzare il contenuto che è stato ricevuto durante lo stato di passività. Nel tempo che si va compiendo questa elaborazione, gli elementi mutevoli della periferia si trovano più o meno fortemente dominati dagli elementi più centrali e più costanti della personalità (durante tutta la vita, od anche durante un periodo particolare della stessa). Non conosciamo la personalità se non per i suoi sforzi e le lotte che sostiene per potersi sviluppare, per l'affermazione che essa fa di sè stessa quando viene a trovarsi di fronte a conflitti ed a difficoltà sempre rinascenti, sia per la povertà o la sovrabbondanza del contenuto, che per la lotta formidabile alla quale vanno soggetti i suoi elementi costitutivi. Una personalità che facesse uscire da sè stessa la totalità del suo contenuto — il quale non dovrebbe affatto mirare a fini che fossero irraggiungibili, nè avrebbe a vincere una vera opposizione — non sarebbe ciò che bisogna intendere per personalità, almeno finchè noi rimaniamo puramente e semplicemente nel dominio dell'esperienza psicologica.

La divinità, quale viene concepita nelle religioni superiori, si deve o no considerare come un essere personale? Questa discussione, che ricorre tanto di frequente, perchè rappresenta precisamente il punto centrale della questione che si dibatte tra il teismo ed il panteismo, viene a presentarsi nel modo seguente: da una parte, il concetto di personalità viene idealizzato ed esteso in modo tale che si fa ritorno all'idea discussa più sopra di una *causa sui*; dall'altra si dichiara esser impossibile dare il titolo di persona ad un essere, quando esso pro-

duce di per sè stesso tutti i suoi elementi, non va incontro, perciò, ad alcuna opposizione reale, e non si trova esposto a lottare, a fare degli sforzi od a sperare.

La vita personale è quella forma più elevata del reale che ci venga rivelata dall'esperienza. Per ultimo, quell'unità che noi siamo pur costretti ad attribuire all'essere in ragione della sua continuità e della sua obbedienza ad una legge, porta il nostro pensiero all'unità della nostra coscienza, all'aspetto formale della personalità. Tuttavia, si tratta di un'analogia che sui punti essenziali si trova assai deficiente; imperocchè l'idea che noi abbiamo dell'io finito, il quale non è esso stesso se non un semplice termine dell'ordine generale del mondo, non può esprimere quel principio infinito del quale il semplice fatto dell'esistenza di un ordine cosmico è la manifestazione. Ed il conservare questa analogia è tanto più difficile, in quanto che si è fortemente portati a concepire la divinità come qualche cosa di perfetto e di assoluto, e cioè come qualche cosa di finito e completo, in modo che (come dice nel suo poema didattico lo scolastico Andrea Sunesen) le riescirebbe impossibile ampliarsi (*natura dei, cui nil accrescere posset*). La difficoltà di conservare l'analogia col concetto di personalità si innalza fino a divenire una evidente contraddizione in termini per questa affermazione dogmatica di un carattere assoluto e per l'importanza estrema che si trova annessa all'immutabilità.

È vero, i filosofi teisti, come C. H. Weisse e H. Lotze affermano che solamente un essere infinito può essere in possesso della personalità e che un essere limitato, e, perciò, dipendente, non è veramente degno di questo titolo; solamente un essere assolutamente attivo può essere una persona. Ma con ciò si dimentica che la parola personalità si può prendere in due sensi perfettamente diversi (o, come direbbe S. Tommaso, *pure aequivoce*) a seconda che si applica a Dio oppure all'uomo. Perciò, strettamente parlando, codesti filosofi si trovano d'accordo col risultato al quale sono pervenuti Spinoza e Kant; dopo aver eliminato tutto ciò che non ha valore se non per gli esseri finiti, del nostro concetto psicologico fondamentale null'altro resta all'infuori del nome. Ciò che passa sotto il nome di Panteismo rifiuta il termine di personalità, non perchè sia troppo elevato, ma perchè per determinare la divinità è troppo basso. Se la divinità è il principio che tiene unita la totalità dell'essere, deve pur essere qualche cosa più di una persona. Come abbiamo già visto più sopra,

personale

non abbiamo il diritto di affermare di essere in possesso di quei dati che sono necessarii e sufficienti per poter determinare quale sia il fondamento di tutte le cose, fondamento il quale non può essere caratterizzato da alcuna delle forme particolari del reale che ci vengono rivelate dall'esperienza. Schleiermacher scriveva a quel deista zelante che fu il Jacobi: « Piuttosto che deificare la natura, voi deificate la coscienza. Ma, caro amico, una deificazione, a mio modo di vedere, vale l'altra... Non riusciremo mai a sorpassare l'opposizione che passa tra l'ideale ed il reale, tanto se voi preferite chiamarli con tal nome, quanto se preferite chiamarli con altro nome... Non siete voi mai rimasto colpito dal fatto che una persona deve necessariamente essere qualche cosa di finito, anche quando voi la forniate da per voi stesso di vita? (1) ». La differenza che passa tra una concezione teista ed una concezione panteista non sempre dipende dagli argomenti epistemologici; altri motivi si trovano, sebbene inconsciamente, in azione, e, nell'assoluta maggioranza dei casi, la differenza viene a dipendere dal grado variabile di forza colla quale il bisogno di formare delle immagini chiare — specialmente nei limiti estremi del pensiero — viene a presentarsi presso i varii individui. Più sotto avremo qualche cosa da aggiungere a proposito di questa questione, più sotto, e cioè quando ci faremo a considerare la parte psicologica della nostra filosofia della religione. Perciò che riguarda il termine di « Panteismo », si può fare osservare che lo stesso viene usato in due sensi diversi. Secondo uno di questi sensi, che conta fra i suoi seguaci niente meno che l'autorità di Ed. Zeller, il panteismo rappresenta una concezione del mondo nella quale la relazione in cui Dio

(1) *Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen.* Berlin, 1858, II, p. 344, sqq. Cfr. a proposito della discussione tra il teismo ed il panteismo la mia *storia della filosofia moderna*, I, p. 331-4, 212 sqq. 517 e 557. Eduard Zeller, (Sendschreiben an J. H. Fichte, *Vierteljahresschiet for Vissenschaftliche philosophie*, II), afferma che il concetto di panteismo sta a rappresentare solamente una relazione immanente tra Dio ed il mondo, e nulla afferma a proposito della questione se Dio abbia o non abbia una personalità. Che Dio non possa sperare, è quanto veniva insegnato dalla scolastica del medio-evo, come si può facilmente vedere dall'*Exaëmeron* di Andreas Sunesen (ed. Gertz, v. 3470 sqq.), in cui è detto che l'uomo-Dio poteva sperare in conformità della sua natura umana, ma non in conformità della sua natura divina, giacchè questa non poteva andar soggetta ad aumento;

Spem tamen admisit tantum substantia servi,
Non natura Dei, cum nil accrescere posset.

si trova col mondo viene concepita come qualche cosa di immanente, tanto se Dio viene concepito come persona, quanto se non viene concepito come tale. Stando a questo significato della parola, una concezione com'è quella patrocinata dal Lotze meriterebbe il titolo di panteistica alla pari di quella dello Spinoza. Secondo l'altro senso, al quale io, per parte mia, aderisco, il concetto ha una portata assai minore, e non si può giustamente chiamare col titolo di panteistica una concezione cosmologica immanente, se non quando la stessa non attribuisce la personalità (salvo che si tratti di una licenza poetica) al principio interno di unità del reale.

Il far uso di espressioni più astratte, quali sarebbero quelle di forza, vita, sostanza, non ci tornerebbe di alcun utile; imperocchè, come abbiamo già visto, esse stanno ad indicare delle relazioni e per conseguenza suppongono una cosa colla quale tale relazione si possa stabilire. Però, queste stesse espressioni, prima di ricevere quell'applicazione che è desiderata dalla coscienza religiosa nelle sue forme mistiche e dogmatiche, dovrebbe esser sottoposta ad una specie di depurazione, di guisa che di tutta questa concezione non verrebbe a rimanere altro che la parola.

Resta, adunque, sovrabbondantemente dimostrato che, allorquando è giunto il momento critico, tutte le analogie ci vengono ad apparire deficienti. Siamo arrivati ai limiti estremi del pensiero e non è a meravigliarsi che non sia più possibile formarsi dei concetti reali e che quelle immagini delle quali si appagava l'umore di ciascheduno in particolare non siano più capaci di una applicazione logica. Questo carattere inconoscibile si trova messo in luce assai bene da ciò che passa sotto il nome di *Agnosticismo.* Ma abbiamo già avuto occasione di vedere che questa scuola tende ad affermare che l' inconoscibile differisce per completo da tutto ciò che viene ad apparire nell'esperienza; in tal modo non c'è legge empirica che possa essere fornita di un qualunque valore per ciò che, nonostante tutto questo, viene considerato come il principio dell'essere. Si tratta di una concezione dualistica che non ha alcuna ragione d'essere. I nostri punti di vista e le nostre categorie, in quanto sono qualche cosa di strettamente limitato, si trovano nell'impossibilità di fornirci una definizione, anzi si trovano nell'impossibilità di fornirci una formola che esaurisca un tale principio; ciononostante, essi devono trovarsi con esso in relazione, e noi non abbiamo il diritto di dichiarare che gli stessi

sono destituiti di qualunque valore. Il nostro pensiero, il nostro stesso sapere fanno parte del reale, sono nati in lui e costituiscono essi stessi uno dei fatti dei quali bisogna tener conto, prima di chiudere la nostra inchiesta intorno alla natura dell'essere. Le idee che la nostra esperienza viene ad offrirci, perchè noi le sviluppiamo, per ciò che riguarda il grande sistema di relazioni del quale noi facciamo parte in qualità di termini individuali, probabilmente si trovano al tempo stesso subordinate e relative; ma non abbiamo punto bisogno di supporre che le stesse siano sprovviste di un qualunque significato. Ma non abbiamo la possibilità di indicare il grado e la natura di quelle trasformazioni che i nostri punti di vista dovranno subire prima di potersi assimilare al sistema di collegamenti più elevato e più universale che noi possiamo concepire. Per far uso del linguaggio poetico della religione, anche il nostro sapere più elevato deve subire una completa trasformazione, se, pur conservando il suo valore, deve essere assorbito nella totalità più elevata e più universale che noi possiamo concepire. Una determinazione più precisa delle relazioni che passano tra le parti ed il tutto si trova naturalmente fuori dell'ambito delle nostre indagini, alla pari di una più precisa determinazione del tutto, e noi l'abbiamo già visto più sopra.

L'espressione « Agnosticismo » è una creazione dell'Huxley; anche egli voleva un termine che finisse in « ismo », come tutti quelli che stanno ad indicare l'esistenza di un'opinione. S'io dovessi ricercare un nome per designare il concetto che mi sono fin qui sforzato di sviluppare, chiamerei questo concetto col termine di *monismo critico.*

23. Prima che i concetti, le analogie, e le metafore sien divenute tali da poter essere usate per esprimere gli oggetti di una religione che abbia raggiunto il periodo più elevato del suo sviluppo, devono andare soggetti ad un lungo lavorio di idealizzazione e di sublimazione che al sentimento religioso può apparir freddo e strano. È vero, anche la coscienza religiosa tende a concepire il suo oggetto come qualche cosa di molto superiore a tutte le relazioni finite. Ma qualora ceda senza riserva a questa tendenza, essa va contro sè stessa, perchè allora si rende impossibile che essa abbia un'intima relazione col suo oggetto. Ci sono molte nazioni, le quali credono che il Dio supremo sia uno spirito infinito, e tuttavia, nelle loro meditazioni e nei loro bisogni, si rivolgono ad esseri divini che occupano un posto assai più vicino alla natura ed alle condizioni umane. Questo è quanto ci

viene riferito degli indiani dell'America del sud. « L'intelligenza degli Indiani si trova certamente in grado di concepire l'idea di uno spirito sapientissimo ed onnipotente, signore sovrano del mondo; ma non sempre sa elevarsi al livello di quest'essere, che loro viene ad apparire troppo grande, troppo lontano e troppo incomprensibile. Allorquando l'immensità del pericolo viene a spaventare l'indiano, allorquando tutte le sue speranze sono infrante, allorquando il dolore lo accascia, ei si rivolge di preferenza ad un essere di second'ordine, il quale venga a trovarsi più alla portata della sua intelligenza. Egli ha uno spirito custode, verso il quale rivolge i suoi sguardi quando si trova ad aver bisogno di un soccorso e di una guida. Per lui, l'insieme della natura è ricolmo di misteriosi avvenimenti. Studia la natura che lo circonda, in quel modo con cui l'astronomo studia le sue stelle. A proposito di quegli Indiani, un osservatore ci racconta questo: « Abbiamo proposta assai di frequente questa questione: « Ove si trova il tempio del Dio supremo? E la risposta che ne è stata data, non senza un'ombra di evidente sorpresa, è stata questa: « Il tempio del Dio supremo? oh che volete dire? Questo tempio non esiste. — E Perchè? — Perchè non ce ne può essere alcuno. Dio non ha forma, nè nome. Egli è l'Inconcepibile e noi non possiamo adorarlo. — Ed è per questo che adorate gli idoli? — Certamente, un idolo è qualche cosa di assolutamente indispensabile. Abbiamo bisogno di un oggetto visibile, nel quale i nostri spiriti possano riposarsi (1)». Anche nel cristianesimo si riscontra questa doppia tendenza. La chiesa cattolica favorisce la credenza in tutta una serie di esseri verso i quali l'adoratore può rivolgersi per soddisfare al bisogno che egli sente di un oggetto finito e limitato che sia offerto alla sua preghiera ed alla sua meditazione, allorquando il termine superiore della serie pare che sia troppo lontano e troppo elevato. Incominciando da Dio, la serie discende, attraverso a Gesù ed alla Madonna, fino ai santi particolari, che operano in taluni dati casi particolari o si pigliano cura di taluni speciali individui. Nella chiesa protestante, questa tendenza è assai

---

(1) Th. Waitz, *die indianer nordamerikas*, Leipzig, 1865, p. 126. J. M. Mitchell, *Hinduism past and present*, London, 1885, p. 187. Il culto greco degli eroi era basato sopra di una tendenza di questo genere. Gli eroi locali erano assai più vicini agli abitanti di una cittá o di un distretto, che non i grandi dei nazionali. Cfr. Edwin Rohde. *psyche*, I, p. 191. sqq. 197 sqq.

più limitata, ma esiste ancora. Come diceva, un giorno, un predicatore di Copenhagen, in una orazione funebre, « Dio non può soccorrerci nel nostro dolore perchè è infinitamente alto e lontano da noi; e perciò bisogna rivolgerci verso Gesù ».

A quella guisa che la coscienza si trova esitante tra l'interpretazione letterale e l'interpretazione simbolica delle espressioni di cui è costretta a far uso, così la stessa vacilla tra la tendenza ad esaltare il suo oggetto sino all'infinito, e la tendenza a farlo discendere nel mondo finito, per farsene un compagno di lavoro e di dolore. Spesso, il sentimento più forte, la meditazione più profonda si dirigono verso il Dio che lotta e soffre, assai più che verso il Dio eterno e perfetto. Allorquando si conservano queste due tendenze, ma nelle forme loro più estreme, si ha il *paradosso religioso*; Dio è immutabile e nel medesimo tempo mutevole; è eterno e va soggetto ad un continuo divenire; è vincitore e vinto, felice e ricolmo di dolori. Assai di sovente, gli spiriti religiosi si dilettano singolarmente a moltiplicare i contrasti di questo genere, dividendosi tra l'ammirazione estatica dell'onnipotente, ed il disprezzo del pensiero che invano si sforza di coglierlo. Ma il contrasto essenziale, quel contrasto al quale si possono ridurre tutti gli altri contrasti, consiste, come stiamo per vedere, nell'immutabilità e nel cambiamento. La differenza tipica che separa tra di loro le due più grandi religioni popolari deriva dal contegno che ciascuna delle stesse viene ad assumere quando si trova di fronte a questa opposizione. Ma se ne trovano traccie in seno di una sola e stessa religione. Anche colui il quale crede in un solo Dio « nel quale non esiste cambiamento, nè opposizione d'ombra o di luce », può pervenire alla conclusione che Dio è il più mutevole di tutti gli esseri (1) ».

---

(1) È immutabile ciò che è morto. Il dio dei cristiani è il più vivente e perciò il più soggetto a mutazioni di tutti gli esseri. Estratto da una lettera a Wizenmann, amico ortodosso di Jacobi; da un compagno di fede, sulla possibilità di ricevere una risposta alla preghiera). Goltz; *Thomas Wizenmann. Ein beitrag zur geschichte des inneren Glaubenskampfes Christlicher Gemüter in der Zweiten Hälfte des XVIII Jahrhunderts.* Gotha, 1839, II, p. 234. S. Kierkegaard, nella sua gioventù, dalla dottrina ortodossa dell'espiazione traeva la conclusione che in Dio deve prodursi un cangiamento, *efterladte papirer* (scritti postumi) 1833-1843, p. 26. Egli dice ancora: « Il pensiero che Dio è amore, nel senso che sia sempre lo stesso, è talmente astratto che veramente si può considerare come un pensiero scettico (*ibid.* p. 413). « Più tardi si è espresso diversamente (*ibid.* 1844-1846, p. 443, sqq.).

Questo paradosso in origine non ha fatta la sua apparizione sotto la forma di un dogma speciale, come sarebbe, ad esempio, quello dell'incarnazione, come pare voglia dimostrare S. Kierkegaard nei suoi *frammenti filosofici*. In realtà, questo paradosso viene già a presentarsi nell'antropomorfismo, come in qualunque metafora che può essere più o meno una metafora. L'affermazione secondo la quale un'immagine qualunque può bastare, equivale, infatti, all'affermazione che l'illimitato è limitato, che l'infinito è finito. La potenza dell'abitudine fa sì che l'uomo sia cieco dinanzi al paradosso; la sua immaginazione si adagia comodamente in mezzo all'insieme delle immagini che a poco a poco è riuscita a stabilirsi, e che sono state consacrate dalla tradizione. Ma allorquando la potenza del sentimento oppure il movimento del pensiero si eleva più in alto, questa forma limitata viene a scindersi in due; e se si è obbligati a conservarla, o meglio se gli uomini sono decisi a conservarla ad ogni costo, ciò non può avvenire se non per mezzo di un *credo quia absurdum*.

24. Ecco, ancora una volta, un « l'uno e .....l'altro », che viene a presentarsi come una caratteristica della coscienza religiosa. Ma allorquando questo « l'uno e .....l'altro » è giunto al punto di essere un paradosso, è chiaro che la tendenza che ha condotto allo sviluppo delle idee religiose sotto la loro forma caratteristica, non può essere una tendenza puramente intellettuale, un semplice bisogno dell'intelligenza. Per ogni punto di vista religioso, e sopratutto per le grandi religioni popolari, non si può certo dire che l'intelligenza sia senza importanza. Nel corso dei suoi periodi classici, la religione, che per l'uomo è tutto, soddisfaceva anche alla sua sete di sapere. Ma la sete di sapere viene ad essere qui subordinata all'istinto della conservazione, al bisogno di sviluppare e di proteggere la propria vita. « Io ti cerco acciocchè l'anima mia possa vivere », dice S. Agostino al suo Dio. Solamente tenendo tutto questo ben presente dinanzi al nostro spirito, noi siamo in grado di comprendere come sia avvenuto che talune idee si sono conservate e sviluppate, con detrimento dell'intelligenza, desiderosa di un pensiero chiaro e logico. Ed in tal modo siamo indotti a pigliar coscienza di questo fatto, che il fondamento della religione ha da essere ricercato negli altri aspetti della vita spirituale, che sono diversi dalla vita del pensiero puro.

La religione non si può nè fabbricare nè costruire. Nasce, scaturisce dal fondo stesso della vita, sgorga dalle condizioni d'animo in

cui versa l'uomo nella sua lotta per la vita, dalla risoluzione che esso può aver fatta di mantenersi, qualunque siano le circostanze in cui può versare, risolutamente attaccato a ciò che l'esperienza gli ha appreso essere il valore supremo. L'ipotesi che la religione consista essenzialmente nella fede nella conservazione del valore, ci si viene a presentare in maniera al tutto spontanea. Ed ora che abbiamo visto non poter appartenere all'essenza della religione il portare una compressione od una spiegazione del reale, quale la esigono i bisogni intellettuali, ci si viene ad offrire del tutto spontaneamente l'ipotesi che la stessa consista nella credenza alla conservazione del valore. L'enigma che la scienza non si sente in grado di decifrare è egualmente insolubile dal punto di vista religioso. Abbiamo visto che la religione non può offrirci una spiegazione adeguata degli avvenimenti particolari — che le sue idee non sono in grado di portare il pensiero scientifico ad una conclusione — e che queste idee si presentano assai meno sotto l'aspetto di concetti che non sotto l'aspetto di metafore. Se, adunque, assolutamente parlando, le idee religiose devono avere un significato, ciò non può essere se non come espressioni simboliche di sentimenti, di aspirazioni, e di desiderii degli uomini che lottano per l'esistenza; e così, quelle idee, quelle metafore, quanto al loro valore e quanto alla loro origine, non sono qualche cosa di primario, sibbene qualche cosa di secondario. A questo proposito, la filosofia della religione viene a trovarsi in disaccordo col dogmatismo, precisamente a quella guisa che la storia dell'arte si trova in disaccordo colla mitologia dell'arte. Ciò che, secondo la storia dell'arte (1), spinge l'artista ad agire, è l'acuto piacere ch'ei prova al cospetto delle forme che la vita gli va presentando; ei vuole riprodurle, quantunque lo voglia forse sotto una forma ideale. Ma il nome ch'io dò all'immagine che in tal modo si è formata, non è che una questione secondaria, una questione secondaria che il più delle volte egli lascierà decidere dall'avvenire.

Tuttavia, una volta che siasi sviluppato, si capisce che diventa inevitabile che il bisogno intellettuale deve venire ad esercitare una certa qual influenza sul bisogno religioso. Se la religione consiste essenzialmente nella convinzione che il valore si conserva, anche

(1) Julius Lange, *Billedkunstens fremstilling af menneskesheskikkelsen I. p. 17 sqq., 28 sqq. II p. 56.*

questa convinzione deve esigere sempre delle idee, perchè possa essa stessa rendere chiaro il suo significato, e queste idee, — in modo forse lento, ma continuato — vengono applicate in modo da accordarsi ed armonizzare il più che sia possibile con quelle idee alle quali gli uomini possono esser pervenuti per altre vie e sotto l'influenza di altri motivi ; ed allora viene a presentarsi la questione che consiste nel sapere fino a qual punto ed in qual modo questi due bisogni possano andare fra di loro d'accordo. Il bisogno intellettuale ci induce a concepire il reale come un immenso sistema impossibile a misurarsi, formato da gruppi e da serie di cause ; il bisogno religioso ci induce ad una concezione che fa dell'essere il focolare dello sviluppo e della conservazione del valore. Questi due punti di vista è egli possibile farli camminare di conserva ? È egli possibile farli armonizzare ? Quali rapporti intercedono tra la causalità ed il valore, tra l'enigma della vita e l'enigma del mondo ? Forse questo problema è insolubile, e la sua soluzione sarebbe veramente la pietra filosofale. Ma il nostro studio epistemologico della filosofia della religione ci ha forse insegnato a vedere in modo più chiaro in che cosa consista tutto quanto il complesso problema. Infallantemente, è vero che la teoria della conoscenza non può, il più delle volte, illuminare il problema religioso, eccettocchè per via indiretta e negativa: ciononostante, noi non possiamo sperare di arrivare ad alcun risultato chiaro col trascurarla. Ed ora, coadiuvati dalla psicologia, passiamo a studiare più direttamente quale sia la natura della religione. La questione che ora viene a presentarsi alla nostra indagine è la seguente : fino a qual punto l'ipotesi secondo la quale la religione consiste essenzialmente nella convinzione della conservazione dei valori — ipotesi alla quale già una volta ho fatto allusione — si può trovare stabilita ed adeguatamente giustificata ?

Capitolo III.

Il problema psicologico della filosofia religiosa.

25. Rigorosamente parlando, nelle sezioni precedenti ci siamo già occupati di psicologia; imperocchè la teoria della conoscenza e la psicologia invadono di continuo l'una il campo dell'altra. La teoria della conoscenza esamina le forme e gli elementi del nostro sapere allo scopo di scoprire se si possa contare su di essi per procurarsi una conoscenza del reale, mentre che la psicologia le va esaminando nella loro costituzione e nella loro origine di fatto, senza vedere in qual modo si possano mettere in uso e quale debba essere il loro valore. Abbiamo visto che l'importanza delle idee religiose non può consistere nel rendere intelligibile il reale (in quel senso in cui questa parola viene presa dai nostri bisogni intellettuali). Adunque più non ci resta se non studiare l'aspetto psicologico. Questo verrà forse a dimostrarci il significato positivo che veramente va annesso alle idee religiose.

La psicologia religiosa è una parte, una forma speciale della psicologia generale; ha con essa delle relazioni di reciprocità; le serve a mo' di mezzo, poichè nel suo particolare dominio va raccogliendo ed elaborando dei materiali forniti del massimo interesse psicologico. Imperocchè è precisamente nel campo religioso che gli uomini hanno fatte le loro esperienze psicologiche più profonde e più intense. Nella religione (quando la stessa è religione vera ed originale) tutti gli elementi della vita psichica agiscono di comune accordo, e con una energia ed un'armonia che assai difficilmente si può riscontrare in alcun altro campo, qualunque possa essere.

Si è per questa ragione che lo studio della vita religiosa dell'Anima riesce di tanta importanza per la psicologia in genere. L'attenzione dei psicologi si trova attirata non solamente dalla storia della religione, ma anche ed in modo assai più elevato, dalla vita religiosa degli individui. La storia della religione non gode di altrettanta

facilità quando si applica a scoprire le facoltà psichiche nella loro attività d'origine. Si occupa sopratutto dei grandi tipi, di quelle forme di religione che sono comuni a grandi gruppi umani. Quando si possiedono delle buone biografie, sopratutto delle buone autobiografie di persone religiose, queste riescono assai più istruttive che non le opere più dotte sulle grandi religioni popolari. Così, per citare solamente qualche esempio, le *confessioni* di S. Agostino, le autobiografie di Susone e di S. Teresa sono fra i materiali più importanti che possano darsi per la psicologia della religione. Anche la storia della pietà individuale costituisce una parte naturale della storia della religione ; ma, fino ad oggi, questa non si è occupata, quasi esclusivamente, altro che di tipi generali. Tuttavia, la psicologia religiosa non si accontenta di accumulare materiali per la psicologia generale; nel suo campo speciale, essa utilizza pure i punti di vista ed applica le leggi della psicologia generale. Si sforza di comprendere psicologicamente i fenomeni varii della vita religiosa. Ed è precisamente allora che la psicologia generale ci viene ad apparire quale un mezzo assai utile per la psicologia religiosa. Ed è specialmente sotto quest'ultimo punto di vista che, nel caso presente, noi ci andremo occupando della psicologia della religione, in quanto che sotto quest'ultimo riguardo essa ci si viene ad offrire come una parte della filosofia della religione. Per quanto lo può comportare la materia, essa applica i metodi generali della psicologia, e parte da quelle stesse ipotesi dalle quali parte la psicologia veramente generale (1).

---

(1) Per un esame più completo di questo metodo, rinvio i miei lettori al primo capitolo della mia *psicologia*. Nella mia *psicologia*, (V, c. 86) ho data una breve descrizione psicologica del sentimento religioso. Nella mia *morale* cap. XXXI-XXXII, ho esaminati i fenomeni religiosi sotto il punto di vista della morale, ed in altri miei trattati meno importanti ho studiata questa stessa questione sotto il medesimo aspetto. Nella mia *storia della filosofia moderna*, ho insistito in modo particolare sull'importanza di Hume, di Schleiermacher e di Feuerbach sotto il punto di vista della psicologia della religione. In questi ultimi anni, questo ramo della psicologia è venuto ad occupare il primo posto. Th. Ribot, nella sua *psycologie des sentiments*, consacra un lungo capitolo al sentimento religioso, James Leuba, « A study in the psycology of religious phenomena » *american Journal of psycology*, aprile, 1866. E Regejac, Essai sur le fondements de la connaissance mystique, Paris, 1897. Raoul de la Grasserie, *De la psichologie des religions* Paris. 1899. E. D. starbuck, the psycology of religion, Londra 1899. Mulisier, *les maladies du sentiment religieux*, Paris, 1601.

I.

L'esperienza religiosa e la fede religiosa.

Quid est quod amo, cum te amo?
S. AGOSTINO.

A)

L'ESPERIENZA RELIGIOSA.

26. Qui prendo la parola esperienza nel senso di produzione spontanea, di apparizione di stati di coscienza, in opposizione a quella elaborazione che è frutto di un lavorio del pensiero. Procureremo sopra tutto di determinare la natura e l'estensione di ciò che si deve considerare come esperienza religiosa, nonchè i limiti ai quali questa esperienza va sottoposta, in virtù della sua propria natura. Nelle pagine che seguono io mi propongo di descrivere l'esperienza religiosa partendo da un punto di vista strettamente psicologico.

27. L'esperienza, nel senso degli avvenimenti di cui siamo testimonii, finchè dura la vita, non ha mai termine. Gli è così che essa può presentare tutta una serie di stati particolari, ma mai una completa totalità, e riesce impossibile il formare qualche assioma di indole generale, da considerarsi quale un risultato stereotipato dell'esperienza. Tutti i sistemi, ossia tutte le generalizzazioni, rappresentano tanto il frutto di una elaborazione dell'esperienza fatta per mezzo del pensiero, quanto il frutto di una maggiore illustrazione inconscia di una particolare esperienza o di una specie particolare di esperienza, considerata come qualche cosa che determina tutto il resto. Prima di arrivare alla riflessione cosciente si riscontra questa illustrazione incosciente alla base di tutto ciò che più tardi verrà considerato come il risultato dell'esperienza religiosa. È proprio del sentimento, questo, che, una volta risvegliato da qualche avvenimento particolare, esso tende ad invadere tutta la vita della coscienza ed a procurare di diffondere il suo colore su tutti gli altri elementi di questa vita, tanto se si trovano quanto se non si trovano in rapporto con l'avvenimento

in questione. In forza di questa *Espansione del sentimento*, come io ho chiamato questo fenomeno nella mia *psicologia*, ci sono degli stati interni i quali, mentre, se sono presi in sè stessi e per sè stessi, non hanno nulla a che vedere gli uni cogli altri, presi in questa maniera, possono acquistare un carattere comune, e dalla serie dei fenomeni interni si può venire formando un tutto, quantunque la serie considerata in sè stessa non abbia avuto alcuna conclusione. Le esperienze che in tal modo vengono a determinare la coloritura di tutta quanta la vita interiore possono amplissimamente variare a seconda degli individui e delle circostanze. Per quanto questa espansione del sentimento possa essere inevitabile e significativa, contiene, però, delle fonti di errore che, quando si vogliano apprezzare le conclusioni dell' esperienza, non è lecito dimenticar. Naturalmente, una tale espansione del sentimento è essa stessa un'esperienza, non è se non una esperienza di second'ordine di fronte a quegli avvenimenti interni dei quali noi ci proponiamo di determinare i risultati.

Per esempio, nel conflitto tra l'ottimismo ed il pessimismo, riscontreremo che talune esperienze isolate vengono considerate come tipiche e come dotate del potere di determinare il punto di vista che è da scegliersi. Quantunque i seguaci delle due teorie facciano appello all'osservazione ed al pensiero, il risultato ottenuto viene determinato assai meno dalla generalizzazione logica e dalla logica induzione che non da una espansione del sentimento. Essi non hanno che a conservare in tutta la loro freschezza le esperienze prese come punti di partenza, lasciando che conservino il loro posto nel centro della coscienza, in modo da richiamare su di loro l'attenzione, e tutto il resto viene da sè.

Se la credenza nella conservazione del valore costituisce l'essenza di ogni religione, ne risulta che non c'è religione la quale si possa ricostruire sulla base dell'esperienza immediata. Noi non possiamo immediatamente imparare a conoscere se non i valori particolari e definiti che hanno per condizione la nostra natura umana ed individuale, e le condizioni speciali della nostra esistenza; non c'è alcuna esperienza che possa insegnarci immediatamente alcunchè sulla conservazione di questi valori, a quella guisa che non c'è alcuna esperienza che possa dimostrarci che ciò che possiede per noi il valore più elevato che sia possibile è il fatto centrale del reale. Le nostre esperienze, gli avvenimenti della nostra vita, possono fornirci

un qualche motivo per credere nella conservazione del valore, ma non potrà mai fornirci il contenuto di questa credenza. La vita personale, specialmente quella vita personale che trova la sua più elevata espressione nelle grandi crisi, allorquando nuovi sentieri le si aprono dinanzi e nuove forme di vita vengono a manifestarsi, è la più elevata espressione di valore che noi conosciamo. Così ci serviamo involontariamente delle esperienze che abbiamo di questa vita per illuminare la totalità del reale; ci viene ad apparire che in quelle crisi il reale venga a rivelarci le sue più recondite energie. Questa è l'opera di una espansione di sentimento. Se volessimo tradurre tutto questo sotto forma di pensiero, verremmo ad ottenere una conclusione per analogia che si trova al di là della linea che costituisce il limite del pensiero e della poesia.

28. In qualunque esperienza bisogna fare distinzione tra i dati immediati e ciò che serve ad esprimere od a spiegare quei dati. Questi tre momenti, e cioè, lo stato in sè stesso, la sua causa e la sua espressione, possono trovarsi tanto vicini l'uno all'altro, da rendere impossibile il separarli, eccettochè col mezzo di un'analisi ulteriore più minuta e più esatta. Questa relazione rassomiglia parecchio a quella che passa tra una scoperta, la sua verifica e la sua formulazione. Anche questi tre momenti si possono benissimo avvicinare parecchio l'uno all'altro, quantunque riesca della massima importanza il conservarli separati.

Se facciamo appello alla nostra esperienza individuale, in sè stesso lo *stato esperimentale* può solo offrirci un punto di appoggio passeggero. Il semplice fatto che questo stato è una causa definita, non può essere oggetto di esperienza in una maniera così immediata come lo è lo stato stesso. Imperocchè, allorquando qualche cosa ha commosso fortemente la nostra vita psichica, ed ha prodotto nella stessa dei grandi effetti, questi effetti, che formano l'oggetto immediato della nostra esperienza, ci assorbono in modo tale che diviene per noi impossibile il formarci un'idea chiara ed adeguata della loro causa. La causa reale consiste in una pluralità di condizioni, e non può essere scoperta se non mediante una ricerca critica. Si tratta di una illusione la quale ci fa credere che noi andiamo esperimentando la causa in quanto causa. È impossibile scoprire immediatamente l'esistenza di una relazione causale. L'osservazione immediata ci addita semplicemente che una cosa viene dopo un'altra, e non che la

stessa è prodotta da quest'altra. La presenza di una relazione causale non rimane provata, se non allorquando siamo in grado di dimostrare in questo od in quell'avvenimento particolare antecedente la condizione necessaria perchè lo stato particolare in questione ne consegua *in modo inevitabile.* Ma nè un « solamente » nè un « inevitabilmente » si possono conoscere in maniera immediata; è necessario stabilirli servendoci della comparazione e dell'esperienza. Così, allorquando si tratta di casi dubbii, noi facciamo appello alle comparazioni ed agli esperimenti, e si fa appello con molta frequenza all'esperienza precisamente nei casi dubbii. Non incominciamo col dubitare, tanto nel dominio dell'esperienza interna, che in quello dell'esperienza esterna. Ogni elemento di coscienza che ci si venga a presentare viene dapprima quasi istintivamente accettato come valido, come se fosse la stessa espressione della realtà. Esso ci si presenta, per così dire, come rivestito di una qualità di realtà, della quale non deve esser spogliato se non quando vengono a presentarsi colle medesime qualità degli elementi contradditorii. Quando non si produca un conflitto di questo genere, è certo che non viene a sorgere alcun dubbio, ed allora non si rende affatto necessario un criterio per giudicare della realtà o della validità. Ma se c'è conflitto, sorge inevitabilmente la questione: fra questi elementi, qual'è quello che è in possesso della vera realtà? E questa questione non può esser risolta se non allorquando si viene a scoprire una connessione ineluttabile tra uno degli elementi in conflitto, ed altri elementi, la solidità dei quali è stata stabilita antecedentemente. È quanto facciamo allorquando nella nostra mente viene a spuntare qualche dubbio relativamente a qualcuna di quelle cose che ci circondano. La differenza che passa tra un'allucinazione ed un avvenimento reale si può riconoscere abbastanza facilmente da questo che si può dimostrare che il fatto e non l'allucinazione è il termine di una lunga serie di cose consecutive e di cause, composte di elementi della solidità dei quali non è lecito dubitare. Quanto più un sogno viene a sembrarci logicamente concatenato, tanto più piglia di fronte a noi l'aspetto di una realtà; quanto più un elemento reale della nostra esperienza se ne rimane isolato, tanto più noi ci sentiamo indotti a considerarlo come un sogno (1). Quanto è vero, a questo

(1) Per ciò che riguarda il rapporto che passa tra l'esperienza e la relazione causale, cfr. la mia *psicologia* (V D I, 2) ed il mio articolo : « La base psycologique des jugements logiques, » (*Rev. philos.* 1901, cap. VI).

riguardo, dell'esperienza esterna, è pur vero dell'esperienza interna. Anche qui riesce impossibile esperimentare in modo immediato una relazione causale. Qualunque sia la discussione intorno al valore dell'esperienza religiosa, purchè non si tratti semplicemente di una discussione superficiale, riescirà per lo meno utile, se pure non sarà assolutamente necessario, il trattare l'oggetto di una esperienza immediata il più separatamente che sia possibile da ciò che si suppone essere la sua causa. Tutto ciò di cui si possiede una esperienza forte ed immediata è impossibile che sia una semplice illusione. L'elemento che costituisce l'illusione non nasce se non da una falsa spiegazione causale, che viene confusa con una osservazione immediata. Più tardi avremo occasione di spiegar meglio quale sia il meccanismo della spiegazione causale.

Allorchè si produce uno stato di coscienza violentemente eccitato od una esperienza capace di commuoverci violentemente, il primo bisogno che si sente non sarà quello di ricercarne e stabilirne la causa, ma di *lasciare libero sfogo ai sentimenti che si provano col mezzo di gesti o di esclamazioni, di esprimerli con parole o con azioni.* Allora l'individuo va a caccia di pensieri o di immagini che siano capaci di soddisfare a questo bisogno che sente o di guidarlo in una direzione certa; egli sente un bisogno di reazione, e di reazione forte, la quale si manifesta sotto la forma di timore oppure di riconoscenza, di amore o di collera o di odio, a seconda delle circostanze. La natura di questa reazione verrà determinata dalle esperienze precedenti, e dalle tradizioni che sul soggetto possono esercitare qualche influenza. Una costruzione perfettamente nuova si produce solamente nelle nature che sono particolarmente originali. Ed è fra queste nature che si reclutano i profeti ed i fondatori di religioni.

In forza di un artifizio al tutto naturale, ciò che viene a soddisfare al bisogno di espressione e di reazione può darsi che coincida con ciò che soddisfa al bisogno di spiegazione causale, allorchè questo venga a prodursi. Nel periodo di tempo in cui durano questi stati di coscienza nettamente religiosi, il bisogno di conoscere non si fa sentire come qualche cosa di separato, nè si presenta ad un tratto sotto una forma critica; ciò che nettamente predomina e che, perciò, determina il contenuto dell'idea religiosa, è il bisogno di espressione, il bisogno di reazione, il quale si trova ad essere identico al bisogno di simbolizzazione.

Se l'esperianza immediata non si trova in grado di fornirci delle indicazioni sicure relativamente alla causa di quanto abbiamo esperimentato, si trova ancor meno in grado di fornirci la minima informazione degna di fiducia sulla questione che consiste nel sapere se quell'esperienza è prodotta da una causa « naturale » oppure da una causa soprannaturale. Nelle descrizioni minute degli stati di coscienza religiosa, noi riscontriamo assai spesso che il soggetto salta di piè pari le premesse per andare direttamente alla conclusione, che la causa deve essere soprannaturale, unicamente per il motivo che egli non riesce a trovare una causa naturale e non pensa d'avervi egli stesso una parte qualunque. Gli è per questo che S. Teresa dice : « io sentii che l'anima mia era infiammata da un ardente amore di Dio ; questo amore doveva essere evidentemente soprannaturale, perchè *non sapeva chi fosse colui che in me l'aveva acceso, ed io stessa non aveva in esso parte alcuna* ». Ecco un tratto che si riscontra assai di frequente nei mistici e nei pietisti ; quanto più essi ritengono (o credono di ritenere) il loro pensiero e la loro volontà, tanto più si fanno ad attribuire un'origine divina alle loro esperienze intime (1). Qui riscontriamo il medesimo substrato di concezione dualistica, che riscontriamo, in genere, nel concetto di miracolo. I miracoli d'ordine psicologico appartengono alla stessa categoria dei miracoli fisici, quantunque la credenza nei primi sia assai più persistente che non la credenza nei secondi.

29. Varia è la relazione in cui versano le idee religiose con le esperienze immediate. Può darsi che l'esperienza si sviluppi come una serie di stati psichici, e che non avvenga se non dopo aver ricercata un'idea che sia capace di indicare e cioè di spiegare o di esprimere, od anche tutte e due al tempo stesso questa esperienza. Sotto l'impressione di esperienze straordinarie, ed in personalità creatrici ed originali, anche queste idee possono essere qualche cosa di originale. Però, in linea generale, esse hanno la loro sorgente nella cerchia delle idee tradizionali colle quali il soggetto si trova già famigliarizzato, ma alle quali fino allora non aveva posto mente. Non mancano gli esempi di persone che in principio si convinsero della loro conversione o della loro « rinascenza », nel vedere che le

(1) *Vie de Sainte Therese ecrite par elle-même,* chap. XXIX. Cfr. Alb. Ritschl, *gechichte des pietismus,* II, pp. 47, 228, 276.

loro esperienze quadravano a pennello con quelle che venivano raccontate da credenti autorizzati (1). Il mutamento che si osserva viene interpretato col mezzo di tradizioni, le quali si trovano per la prima volta utilizzate e messe in pratica, e che, da morte che erano, si trasformano in un tesoro vivente. Ma capita spessissimo che ciò che suggerisce le esperienze sono le stesse idee tradizionali. Per la maggior parte degli uomini, l'esperienza religiosa consiste in sforzi ed in stati che vengono descritti ed inculcati dalla tradizione. Allora, il corredo ideale è pronto anticipatamente e non ha che ad esser tradotto nell'esperienza. La maggior parte degli uomini fanno le loro esperienze religiose in compagnia di credenti che possiedono una fede più o meno sviluppata. In tal guisa il grado dell'esperienza si trova ad essere anticipatamente limitato. Quelle esperienze che non riescono a trovare espressioni adeguate alla cerchia tradizionale delle idee religiose, vengono ad apparire incerte, pericolose ed anche perniciose. Nei trattati teologici, questo carattere confessionale, che è tanto frequente nelle esperienze religiose, viene espresso in modo chiaro e sovente con vera pienezza di coscienza di quanto si va dicendo.

L'antico pietismo, in opposizione all'ortodossia che esso combatte, annetteva una grande importanza alle esperienze interiori. Ma dal momento che la chiesa protestante considera la Bibbia come la regola suprema, i pietisti ecclesiastici venivano ad affermare espressamente che l'esperienza interna doveva essere subordinata agli insegnamenti della Bibbia. Nella sua opera assai notevole, intitolata *theologia experimentalis* (1715), Goffredo Arnold insegna che l'esperienza religiosa si colloca al di sotto della scrittura e non può addurre alcun principio particolare che venga ad aggiungersi alla scrittura. Secondo lui, tutto il valore dell'esperienza consiste nel fatto che la stessa fornisce un mezzo per poter mettere in pratica le dottrine della scrittura. Ed allora, il terreno non viene più rappresentato dall'esperienza ; dessa non ne è se non il risultato ed il frutto e deve esser giudicata « in conformità della parola di Dio ». Con quella chiarezza che gli è propria, da questo l'Arnold ne viene in seguito a trarre la conclusione che l'esperienza non deve occupare in religione il medesimo luogo che vi è occupato dalla scienza ; nella religione

(1) V. Leuba (op. cit.) in cui si trovano numerosi esempi di conversioni, antiche e moderne (cfr. sopratutto p. 350).

essa segue la credenza, nella scienza in quella vece la precede. A contrario, i teologi moderni si sono sforzati di tracciare un parallelo tra l'esperienza religiosa e l'esperienza scientifica, senza voler ammettere le conseguenze formidabili che vengono a scaturire da un metodo di questo genere. Questo li ha condotti, per lo meno, a riconoscere che l'individuo non può mai, servendosi dell'esperienza, apprendere tutto ciò che dovrebbe credere, conformemente agli insegnamenti della chiesa. E quale valore può avere per taluni individui « l'esperienza comune »? E si può veramente chiamare col nome di esperienza comune una esperienza alla quale ciascuno non piglia parte, alla quale ciascuno non può pigliar parte? D'altra parte, l'insegnamento della chiesa abbraccia un gran numero di cose, come sarebbe la creazione, il giudizio finale, cose delle quali è assolutamente impossibile che ciascuno abbia potuto fare esperienza.

I limiti che sono stati imposti dai varii credo religiosi han resa unilaterale ed imperfetta l'esperienza religiosa, ed anche, in genere, l'esperienza interna. Han lasciato nell'ombra varii aspetti della vita interiore che sono forniti delle migliori ragioni per esser presi in considerazione. E, la qual cosa è veramente di un'importanza straordinaria per la filosofia della religione, han reso psicologicamente inesplicabile il problema dell'origine delle idee religiose. Imperocchè è certo che l'esperienza religiosa deve qualche volta condurre in modo sicuro alla formazione di nuove idee, od almeno a questo, che anche altre idee, diverse da quelle che sono sanzionate dalla tradizione vengano prese in considerazione. Deve esser possibile fare delle scoperte nel dominio della vita interiore, a quella guisa che ciò è possibile in quello del mondo esteriore. Le condizioni dell'uno mutano esattamente in quel medesimo modo con cui mutano le condizioni dell'altro, e la cosa corre necessariamente così, poichè la vita interiore e la vita esteriore agiscono e reagiscono incessantemente l'una sull'altra. Non abbiamo il diritto di ammettere dogmaticamente che tutte le esperienze psichiche essenziali siano già state fatte, di guisa che alle future generazioni non resti che esercitarsi nelle forme di pensiero che sono state stabilite ad una data epoca. Non sarà mai possibile il provare che il mondo dello spirito è veramente pervenuto alla sua conclusione.

30. Il valore pratico di un'idea si può provare in due modi: o l'esperienza ci conduce a formarla od a sceglierla come espressione

di quanto noi abbiamo provato, oppure essa ci aiuta, quando ci attacchiamo puramente e semplicemente a lei e quando veniamo ad esser assorbiti in lei, a conservare il nostro coraggio nella battaglia della vita, a restare fedeli a ciò che conosciamo esser il meglio, e ad imporci l'esecuzione di imprese che assecondano in modo particolare il nostro sviluppo personale. Ed allora, poco importa che un'idea sia la causa oppure l'effetto dell'esperienza; nell'esperienza essa deve rimanere provata. Al tempo stesso, però, non bisogna dimenticare che non è possibile fornire una prova empirica e completa del valore pratico di un'idea, se non quando si ha avuto occasione di provare se le stesse esperienze si potevano esprimere in modo diverso, o se le stesse esperienze od altre di uguale valore non possono rivestire altre idee diverse da quelle che sono in questione. Non solamente è necessaria una prova, ma anche una contro-prova; ed è precisamente di questo che la vita dell'individuo non offre occasioni se non assai di rado. In tesi generale, l'individuo riduce la sua esperienza a questo, che talune idee l'hanno oppure non l'hanno aiutato in talune particolari circostanze. Egli non si sentirà in grado di provare se non che quelle idee che in realtà lo hanno aiutato non avrebbero potuto fare a meno di aiutarlo. Per lo meno, l'esperienza immediata, su di questo punto, nulla può dirgli. Essa non può nemmeno dirgli se ciò che non l'ha aiutato non avrebbe potuto aiutare, altre persone, od anche lui stesso, purchè versasse in altre circostanze. L'esperienza porterà sempre seco l'impronta della personalità individuale; « l'esperienza comune » è, più o meno, una illusione, poichè in realtà, a seconda della diversità degli individui varia pure la spiegazione che si da di questa esperienza così detta comune, imperocchè ciascuno l'interpreta a modo suo. Ma ora che abbiamo riconosciute le difficoltà che si trovano inerenti al passaggio dall'esperienza individuale all'eperienza confessionale, staremo bene in guardia allorquando l'esperienza confessionale proclamerà che essa è accessibile a tutti gli uomini, purchè costoro vogliano accettarla. Anche qui, l'ipotesi che si trova latente, consiste in questo, che si conoscono tutte le possibilità, e cioè tutte le relazioni e tutte le condizioni personali.

31. Fin qui abbiamo esaminata l'esperienza religiosa in quanto esperienza, e cioè in conformità delle condizioni e delle qualità che la stessa si trova ad aver comuni con qualunque altro genere di esperienze. Stiamo ormai per discutere in che cosa consista particolar-

mente l'esperienza religiosa e che cosa la distingua da qualunque altro genere di esperienza psicologica. L'esperienza religiosa consiste essenzialmente nel sentimento religioso. Il suo oggetto immediato consiste nello stato della coscienza intima che persiste frammezzo al corso della successione degli avvenimenti interiori ed esteriori. Ma accanto al sentimento religioso vivono anche altri generi di esperienze del sentimento. Cosi la descrizione che stiamo per dare della natura del sentimento religioso non sarà completa se non quando avremo pure dato uno studio delle rassomiglianze e delle dissomiglianze che esistono tra il sentimento religioso e quei sentimenti che più gli rassomigliano.

Ogni sentimento, e cioè, ogni piacere od ogni dolore, di qualunque genere possa essere, sta ad esprimere il valore che per noi ha un avvenimento del mondo esteriore oppure del mondo interiore. E viceversa, possiede un valore tutto ciò che è oggetto di una soddisfazione immediata, oppure procura dei mezzi che sono adatti a procurare questa soddisfazione. I concetti di « fine » e di « mezzo » suppongono il concetto di valore, ed il valore, a sua volta, suppone un soggetto che sia capace di provare piacere oppure dolore. Quando attribuiamo del valore a delle cose oppure a degli stati, questa qualità, come tutte le altre qualità, indica una relazione ben definita d'un soggetto, nella specie, ad un soggetto che sia capace di risentire piacere oppure dolore. Questa qualità di valore, in rapporto alle altre qualità delle cose oppure degli stati, non è che cosa secondaria ; imperocchè ciò che attribuisce un valore alle cose ed agli stati, sono precisamente le qualità. Ed è per ciò che il valore rappresenta una qualità di secondo grado.

Alle diverse specie di sentimenti corrispondono differenti generi di valori. Un gruppo di valori va annesso all'affermazione di sè stesso, della propria forma elementare, alla propria forma più idealistica che sia possibile. Un altro gruppo di valori va annesso ai sentimenti di abbandono in riguardo di esseri, di circostanze e di doveri che sorpassano le condizioni che si trovano annesse all'affermazione isolata di sè stesso — e fra questi sentimenti vanno collocati quelli che passano rispettivamente sotto i nomi di morale, estetica, — ed intellettuale. La possibilità di un terzo gruppo di valori, di valori religiosi, dipende dalla risposta che si dà a questa questione : i due primi gruppi di valori, e cioè quello dell' affermazione di sè stesso e quello della rinunzia, sono essi ambedue qualche cosa di ricono-

sciuto e conservato nel mondo del reale, in quel modo con cui ci si presentano? Allora il reale verrebbe ad apparire come un immenso campo di battaglia, in cui si decide la sorte dei valori. Viene rappresentato un gran dramma, nel quale l'uomo è nel medesimo tempo attore e spettatore. Se non fosse che attore, tutta la sua energia ed il suo interesse verrebbe a concentrarsi sulla parte che è chiamato egli stesso a rappresentare, e non gli rimarrebbe nè il tempo nè la forza, nè la parte di interesse che è necessaria per lasciare che la azione del dramma, presa nel suo complesso, produca su di lui i suoi effetti più profondi. Se non fosse che spettatore, la emozione alla quale va soggetto durante la rappresentazione non sarebbe che una emozione estetica od intellettuale. Ma egli è al tempo stesso attore e spettatore; è in possesso egli stesso di valori che corrono tutti i rischi della battaglia, ed oltre alla simpatia che egli ha per gli stessi, l'immagine che si forma di tutto il complesso del dramma lo tocca profondamente e determina la posizione che deve assumere il suo spirito. Dal più profondo dell'esser suo, e per amore dei valori più elevati che egli conosce, egli verrà a sentirsi trascinato nella grandiosità del sistema e nel corso delle cose, di guisa che, a seconda del destino di questi valori, verrà a nascere in lui un vivo sentimento di piacere o di dolore. Preso nelle sue forme immediate, questo sentimento viene a rivelarsi esternamente sotto forma di espressioni di speranza oppure di timore, di ammirazione oppure di orrore, di gioia oppure di tristezza. Queste espressioni fanno la loro apparizione in tutti i campi; sono i giudizii del valore nelle forme loro più semplici. *Il sentimento che determina il destino dei valori della lotta per l'esistenza, é il sentimento religioso.* Per conseguenza, esso rimane determinato dal rapporto dei valori colla realtà. Questo rapporto, nel modo con cui si manifesta agli uomini, determina il valore che essi attribuiscono al reale. Per conseguenza, i giudizii religiosi sono dei giudizii secondarii; per rapporto ai giudizii primarii di valore che servono ad esprimere i due primi gruppi di valori, essi non sono che giudizii derivati.

Nonostante che siano rivestiti di un carattere derivato, i sentimenti religiosi possono essere esperimentati in maniera tanto immediata ed ardente quanto lo possono essere i sentimenti primarii. Per l'uomo possono anche salire al grado di valori di prim'ordine, perchè il rapporto in cui il valore si trova di fronte alla realtà è quello

nel quale l'uomo si trova più strettamente impegnato e che, perciò, può fare appello a tutte le sue energie; tutto ciò che per lui ha dato veramente prova di possedere un valore non rappresenta forse per lui una questione di vita o di morte? Nel problema religioso, il concetto di valore interviene solo in via secondaria; ma se è qualche cosa di secondario, ciò avviene nel senso che, in rapporto alle forze che si trovano concentrate in un solo e stesso punto, la loro concentrazione non è se non secondaria. Nell'età dell'oro delle religioni, allorquando le stesse sono in via di fusione e di organizzazione, tale concentrazione di tutti gli interessi e di tutte le facoltà in un solo punto, è il tratto più caratteristico che ci si presenti.

A quella guisa che il sentimento religioso, nonostante il carattere secondario di cui è rivestito per rapporto agli altri sentimenti, si può esperimentare in modo altrettanto immediato e vivente quanto lo possono questi altri sentimenti, così può presentarsi indipendentemente da essi e reagire su di essi. Per lo meno, esso non può entrare in relazione con essi in un modo esclusivamente passivo. L'azione e la reazione continuano senza interrompersi mai, ed il grado di indipendenza è, da una parte e dall'altra, assai variabile. È verosimile che i due primi gruppi saranno indipendenti maggiormente ad un grado più elevato di cultura, quando veramente la divisione di lavoro spirituale rappresenterà un fatto compiuto. Come abbiamo visto più sopra, il problema religioso non si presenta e tanto meno si afferma, se non quando i valori speciali incominciano a raggiungere un grado più elevato di indipendenza, di fronte a questa concentrazione di tutti i valori, che è il tratto caratteristico della religione, e che trova la sua espressione psicologica in questo fatto che, nella religione, il fattore che si può considerare a buon diritto come veramente determinante è il rapporto fondamentale che passa tra il valore e la realtà.

La descrizione e l'analisi psicologica di un sentimento, naturalmente, non si devono confondere con la particolare realtà del sentimento stesso. Per poter descrivere ed analizzare, abbiamo bisogno di un complesso di concetti e di punti di vista, dei quali lo stato del sentimento, preso quale veramente si presenta, in sè stesso, nulla ha bisogno di apprendere. Questo sentimento viene ad apparire quale una completa totalità, o per lo meno così può apparire; si sviluppa allo stesso modo di un istinto, sotto l'influenza di impressioni ed avvenimenti che sovente non possiamo comprendere di per noi stessi, e

che, per la prima volta, ci inducono a ricorrere consciamente ad una ricerca comparativa. Quel sentimento, di cui noi abbiamo descritto la possibilità ed il carattere generale, rappresenta l'elemento essenziale in tutte le religioni e per ogni punto di vista religioso. Di fronte a lui, tutte le idee vengono ad essere qualche cosa di subordinato e di condizionato.

Qui si potrebbe obbiettare che nelle grandi forme storiche delle religioni, la presenza di esseri personali dai quali l'uomo sente di dipendere e che vengono concepiti come qualche cosa che governa l'universo, rappresenta sempre una caratteristica essenziale; e questo perchè il concetto di religione suppone il mito, il dogma, il culto. In ultima analisi, la definizione della religione sarà sempre una questione di gusto. Come in tutte le definizioni di concetti fondamentali, le considerazioni del fine che si deve proporre di raggiungere faranno sempre pendere la bilancia. Ma a nulla serve il definire un concetto in modo da spogliarlo di tutte le questioni e di tutti i problemi importanti che vi sono annessi e connessi. Il problema religioso verrà infallantemente di molto semplificato, qualora noi dovessimo restringere la nostra discussione a quelle religioni nelle quali si può dimostrare l'esistenza di miti, di dogmi e di un culto. Ma che ci resta a dire se il dogma, il mito ed il culto non possiedono un significato religioso, se non in quanto s'appoggiano sul sentimento che è stato descritto più sopra? Se la cosa sta così, non dobbiamo dimenticare che è possibile che questo elemento latente della religione esista ed agisca senza esprimersi in un mito, in un dogma od in un culto. È dunque cosa perfettamente naturale l'insistere su questo sentimento, ed è il senso più largo del concetto di religione che è pure il più naturale ed il più spontaneo. Ma la questione non è di importanza massima, e può assai facilmente degenerare in una questione di parole. Se si preferisce rinunziare per completo a far uso della parola religione, piuttosto che assumerla in questo senso largo, come ho già indicato nella mia *psicologia*, si può benissimo chiamare col nome di sentimento della vita cosmica il sentimento che viene determinato dalla relazione tra il valore e la realtà del mondo. Imperocchè il sentimento della vita organica corrisponde immediatamente alla corrente vitale che si trova nel nostro organismo, ed è da esso determinata; esso assume un carattere differente secondo che la nostra vita organica è impacciata oppure liberamente si sviluppa;

così pure, nel sentimento che siamo venuti descrivendo, abbiamo un sintomo del modo con cui la vita, nella misura in cui noi la conosciamo e nella misura con cui a lei noi uniamo la nostra felicità e la nostra infelicità, si comporta nel mondo preso nel suo complesso (in quella misura, cioè, in cui noi possiamo farcene un'immagine). Coloro che non vogliono servirsi della parola religione presa in senso largo, possono chiamare col nome di religione (nel senso stretto) una specie particolare del sentimento della vita cosmica. L'uso della parola religione in senso largo non verrebbe ad apparire fuor di luogo, se non quando questa maniera di esprimersi venisse adoperata a mo' di adattazione indegna a talune forme esistenti di religione. D'altra parte, la critica delle forme esistenti di religione non diverrebbe più severa, qualora si venisse a scoprire che le stesse si oppongono in molti modi alla vera natura della religione, e che, perciò, stanno ad indicare qualche cosa che tutte le sorpassa. Per coloro che vogliono trovare un rifugio in un compromesso, restano pur sempre aperte altre vie, ed il semplice fatto che una data terminologia può esser usata a torto, ad usi punto scientifici, non viene a costituire un motivo sufficiente per abbandonarla, qualora essa abbia dato prove di vera utilità scientifica.

Nella sua opera suggestiva, dal titolo *de l'irreligion de l'avenir*, (1887) il Guyau si attiene al senso stretto di religione, perchè si rifiuta di riconoscere come tale ogni religione che sia sprovvista di miti, di dogmi e di culto. Ma egli fa distinzione fra *irreligione* ed *antireligione*, e cerca di dimostrare che « l'irreligione dell'avvenire saprà conservare quanto vi ha di più puro nel sentimento religioso ». Ma mi pare che questo non faccia altro che far sorgere questa nuova questione e cioè, « se ciò che vi ha di più puro nel sentimento religioso » non rappresenti esso stesso ciò che è essenzialmente religioso. J. Royce, un americano che ha scritto sulla filosofia della religione, e che parte da un punto di vista assai diverso da quello del Guyau, in un articolo assai interessante sul giovane filosofo francese morto così prematuramente, dice : « Se le opinioni nel Guyau fossero le mie, io le chiamerei col nome di religiose, e ciò senza esitare, per la semplicissima ragione che vedrei nelle stesse come in lui, il compimento, sotto una forma ragionevole, di ciò che ha ricercato l'istinto religioso dell'umanità » (1). Ci troviamo qui nella

(1) Royce, *Studies of good and evil*, New-York, 1898, p. 377.

regione delle delicate sfumature. Per parte mia, io esiterei assai meno di quello che abbia esitato il Guyau ad accettare il concetto di religione preso nel suo significato più largo, quantunque, a questo proposito, io non sia così affermativo come lo è l'americano Royce.

32. La descrizione precedente da me fatta del sentimento religioso si trova confermata, non solamente dal fatto che ci permette di distinguere in modo chiaro tra il sentimento religioso e gli altri sentimenti, ma anche perchè ci aiuta a spiegare le varie forme che possono essere assunte dal sentimento religioso.

Quanto più gli uomini si trovano assorbiti dalle cure incessanti della loro conservazione personale, quanto più sono occupati nei problemi intellettuali, estetici o morali, tanto più le questioni propriamente religiose vengono a passare in seconda linea, anche se non vengono a scomparire per completo. Il mondo reale, nelle differenti circostanze in cui versa, rappresenta tanto un ostacolo che ha bisogno di essere compreso o contemplato, quanto anche, e piuttosto, un punto d'appoggio per gli sforzi della volontà. La differenza che passa tra il contegno intellettuale ed il contegno religioso di fronte al problema del reale, sotto questo rapporto appare particolamente luminosa. Il reale va presentando alla conoscenza una fonte di ricchezze inesauribile, e fornita di una immensa molteplicità; esso contiene un numero di cose assai maggiore di quello che gli uomini possano abbracciare partendo dal punto di vista di ciò che passa sotto il nome di valore. Imperocchè esso rende veramente attuali talune forme e taluni gradi di realtà che si estendono molto al di là di ciò che, dal punto di vista umano, verrebbe considerato come un valore, e sovente vi si oppongono in modo vivissimo. Intellettualmente parlando, poi, questa pienezza e questa sovrabbondanza sono un bene; quella concezione del mondo che la nostra cultura si sforza di ricostruire diviene per ciò stesso comprensiva, e questo stimola gli sforzi che noi andiamo facendo per comprendere le forme ed i gradi particolari che si presentano in quanto esse hanno di particolare, nonchè il rapporto determinato di tutti questi elementi col grande tutto. Viceversa, dal punto di vista religioso, questa ricchezza di forme e di gradi non viene ad esser considerato se non come un mezzo per esprimere e per tradurre nella pratica i grandi valori del reale; dal punto di vista religioso, questa grande divergenza è una fonte di pericolo e di inquietudine, poichè la realtà dei valori non è così facile a dimostrarsi come lo sa-

rebbe se il reale avesse un contenuto meno ricco. L'immensità dell'universo appare troppo vasta per esser riassunta in termini di valore umano. Perciò, qui si può produrre un conflitto tra gli interessi dell'intelligenza che, godendo della pienezza delle cose, va sempre a caccia di nuove variazioni e di nuovi collegamenti, e quelli della religione, che, per poter stabilire quale sia il punto di vista dei valori, ha una tendenza naturale a limitare la concezione del mondo. Quando faremo ritorno al problema morale, vedremo che questo diviene una tendenza predominante.

Questa opposizione viene a spiccare in modo chiarissimo qualora noi mettiamo fra di loro a confronto due nature come quella di Pascal e quella di Spinoza. L'infinito della natura che spaventa l'uno fa godere ed ispira l'altro. E tuttavia, anche Spinoza era a modo suo una natura religiosa. Imperocchè l'interesse intellettuale può inconsciamente portar seco una valutazione dell'esistenza. Se anche il reale, nella sua pienezza, si addimostra intelligibile, diviene, anche dal punto di vista intellettuale, un *centro di valori*. Esso ci fornisce la gran gioia, il grande godimento del sapere, e l'effetto di questo non farà che aumentare, qualora noi riconosciamo noi stessi quali membri di un gran tutto. Gli è allora che viene a prodursi quell'amore intellettuale che era, per Spinoza, il bene supremo — la contemplazione calma, e tuttavia entusiasta, mediante la quale egli perveniva a poco a poco a considerare tutte le cose come altrettante parti che contribuivano a formare un gran tutto armonioso. Per analogia con questo, riescirà facile contraddistinguere il rapporto che passa tra il sentimento religioso ed i sentimenti che con esso si trovano in quello stesso rapporto in cui esso viene a trovarsi col sentimento intellettuale. La relazione religiosa viene sempre caratterizzata dallo sforzo fatto per attaccarsi alla conservazione di tutto ciò che, nel reale, possiede un valore, senza occuparsi di sapere quale sia il valore che l'uomo reputa essere il più elevato o quale possa essere la concezione che egli ha del reale. Ma l'esistenza del sentimento religioso non è possibile se non nell'ipotesi che gli uomini abbiano fatta esperienza della vita, abbiano assaggiata la verità, la bellezza e la bontà. Il sentimento religioso incomincia ad agire allorquando si fa il paragone tra questi valori e la realtà. Qui si può vedere tanto l'opposizione quanto il rapporto che esistono tra il sentimento religioso ed altri sentimenti, ma occorre ch'io dica ai miei lettori che ciò che io sono venuto de-

scrivendo come se si trattasse di due esperienze distinte, l'esperienza della vita, della verità, della bellezza, della bontà da una parte, e dall'altra parte, l'esperienza della relazione di questi valori colla realtà attuale, non avviene necessariamente in due momenti distinti, ma può combinarsi in un solo atto, in modo che può avvenire che il soggetto non sia esso stesso conscio della minima differenza tra queste due operazioni. È necessario fare questa distinzione a scopo di descrizione psicologica, ma la stessa non avviene necessariamente nella vita. Le difficoltà religiose vanno debitrici di tutta la loro acutezza a questo fatto, che, duranti i periodi classici della religione, fuori del suo campo d'azione non esisteva nè vita degna veramente di questo nome, nè verità, nè bellezza, nè bontà; la religione, nella sua forma più concentrata, aveva assorbiti in sè stessa tutti gli elementi di qualche valore; in tal modo questi non potevano mai presentarsi rivestiti di caratteristiche indipendenti; non potevano presentarsi così, come abbiamo già fatto osservare parecchie volte, se non allorquando — e questo rappresenta un risultato della divisione di lavoro che poco alla volta si faceva strada nel dominio spirituale — il problema religioso venne a fare la sua apparizione.

Le differenze che passano tra i varii punti di vista religiosi dipendono, sia dalla differenza dei valori che si suppongono come esperimentati, che dalle differenti concezioni del reale che vien preso per base, come anche dal vario grado di energia che viene applicata alla comparazione del valore colla realtà, in vista di fare di questa relazione l'oggetto di una esperienza assai più penetrante. E tutte e tre queste tre fonti di differenze hanno la loro scaturigine nella descrizione da me data più sopra della religione; si tratta di un sentimento che viene determinato dalla relazione del valore colla realtà. Per caratterizzare in modo più completo una religione, od una data attitudine religiosa, sarà necessario collocarsi sotto questi tre punti di vista. Tanto in ciò che precede, quanto in ciò che sta per seguire si presentano non pochi esempi della importanza di questi tre punti di vista.

33. Se la concezione che noi abbiamo del mondo venisse a presentarci immediatamente la realizzazione dei più elevati valori, od anche se ci facesse vedere nel reale il calmo focolare dei valori, non vedremmo la produzione di alcun particolare sentimento religioso. Tra la spiegazione e la valutazione del reale regnerebbe immediatamente

l'armonia; tutto ciò che verrebbe ad apparire come una causa attiva nel mondo verrebbe ad apparire nel medesimo tempo come mezzo di realizzazione di un valore. Infatti, per pigliare a prestito una espressione dal linguaggio dell'economia politica, non ci sarebbe alcuna utilità limitata. Ma nello stato attuale delle cose, dal momento che il rapporto tra i valori e la realtà di fatto presenta un problema tanto grave, per conservare la propria convinzione della conservazione dei valori, è necessario uno sforzo al tutto particolare.

D'altra parte non si produrrebbe mai alcun sentimento particolarmente religioso, se il potere di cui l'uomo è fornito per lavorare per il bene degli oggetti di valore in sè e nel mondo fosse illimitato. Il sentimento religioso presuppone uno sforzo per conservare i valori dentro di noi e fuori di noi e questo sforzo deve superare non pochi ostacoli. Gli è precisamente in questa regione interiore che l'uomo si sente dipendente e diviso. Il sentimento di dipendenza non può scaturire se non di là dove si produce uno sforzo per progredire. L'animale che é incatenato non incomincia a sentire la sua dipendenza se non quando si sforza di andare più lungi di quanto lo permetta la catena che lo tiene legato. Allorquando questo sentimento di dipendenza è qualche cosa di diverso e di superiore ad una specie di stanchezza che potrebbe esser frutto di inerzia, sta ad indicare che l'uomo ha raggiunto il limite estremo della sua volontà. Il leone che, messo in gabbia, se la passeggia in lungo ed in largo dentro i limiti segnati dalle griglie, ha raggiunti i limiti estremi che gli sono stati imposti, e sente la propria dipendenza; se dovesse restare tranquillamente accovacciato in fondo alla sua gabbia, non sentirebbe dipendenza alcuna, e troverebbe che la realtà è assai più semplice e più armonica. Ma il fatto che si sono raggiunti i limiti della volontà non basta in sè stesso per creare una relazione religiosa. Una volta pervenuti a questi limiti, ed a dispetto degli stessi, bisogna ancora affermare il desiderio della conservazione dei valori. È nostro dovere esser in grado di formarci delle idee di un mondo di valori senza abbandonarne la realtà, perchè le facoltà hanno raggiunti i loro limiti. È necessario che si abbia il presentimento, che il principio del mondo dei valori è finalmente identico al principio della connessione causale nel reale e che ciò che ci pone in grado di trovare dei valori nel reale, e che rende codesto reale per noi intelligibile, è una sola e stessa cosa.

Nella famosa riduzione fatta da Schleiermacher della religione al

sentimento di dipendenza, l'accento non vien messo in modo sufficiente sul fatto che questa dipendenza ha per condizione un'attività e che non si manifesta se non dentro i limiti di questa attività. E Schleiermacher non mette sufficientemente in mostra questo fatto, che questa dipendenza si fa sentire nella lotta per quei valori che all'uomo vengono ad apparire come i più elevati.

Il posto che la coscienza del peccato occupa in molte religioni mette in luce il carattere del sentimento religioso di dipendenza. Nella coscienza del peccato, l'uomo sente il disaccordo che esiste tra l'ideale della volontà che l'estimazione da lui fatta dei valori l'ha indotto a formarsi e la realtà della sua propria volontà. Talora è l'indolenza e l'inerzia, talora è la divisione ossia la mancanza di concentrazione, e qualche volta è una concentrazione affrettata od unilaterale, che rende così differente dal suo ideale la realtà della sua vita interiore. Nella coscienza della redenzione ossia dell'espiazione, la convinzione viene a sorgere — sovente tutto ad un tratto — che, non ostante tutto questo, i valori si conservano, si conservano nel cuore dell'uomo e lo conquistano. Questo dramma psicologico interno viene riconosciuto nelle religioni popolari più elevate, quali sarebbe il buddismo ed il cristianesimo, viene riconosciuto come il vero dramma del mondo, ed è al suo sviluppo nell'anima dell'uomo che, tutto sommato, servono tutte le grandi trasformazioni cosmiche.

B)

La fede religiosa.

34. Alla pari di qualunque altro genere di esperienze, anche l'esperienza religiosa riveste la forma di idee più o meno definite, il contenuto delle quali dipende dal grado maggiore o minore di sviluppo e di conoscenza raggiunto dall'uomo. Il rapporto di armonia oppure di disaccordo che unisce il valore alla realtà trova la sua espressione immediata in una esclamazione. Allorquando l'uomo è padrone di un'ampia cerchia di idee, egli riunisce e paragona istintivamente con gli altri suoi sentimenti e con le altre esperienze da lui fatte, il sentimento che è stato prodotto in lui dalla relazione tra il valore e la realtà; ed ancora, avvenga poi per rassomiglianza (e specialmente per analo-

gia) avvenga per contrasto colle altre esperienze, è un fatto che l'esperienza religiosa va acquistando una espressione ed una terminologia sempre più precisa. Così, nel linguaggio della religione ci sono dei termini, come quelli di vita e di morte, di salute e di malattia, di luce e di tenebre, di verità e di errore, di bellezza e di bruttura, di giustizia e di ingiustizia, che servono a rappresentare talune opposizioni che sono state esperimentate nella vita religiosa. Questi termini sono stati presi a prestito dal dominio dei due primi gruppi di valori, quello della conservazione della vita, e quello della bellezza e della bontà.

Alla pari di tutti gli altri sentimenti, il sentimento religioso oscilla tra il piacere ed il dolore, tra la violenza e l'esaurimento, tra l'interiorità e l'esteriorità. Ma dal momento che in tutti esiste un certo qual sforzo verso l'unità e la sistematizzazione, a malgrado di tutte queste oscillazioni, ci devono sempre essere talune idee essenziali, verso le quali l'anima si rivolge, e nelle quali trova l'espressione di tutto ciò che di essenziale vi ha nella sua esperienza. Nelle ore tristi di debolezza, lo spirito procura di tenersi attaccato a ciò che ha esperimentato e pensato nelle ore della luce e della forza; nonostante tutte le oscillazioni, e per tutto il tempo della loro durata, fa tutto il possibile per conservare la sua continuità. La fede religiosa non istà ad esprimere solamente le manifestazioni esteriori del sentimento religioso dell'individuo, ma ancora ed in modo particolare lo sforzo che egli fa per conservare la relazione del valore e della realtà, relazioni che gli uomini vengono indotti a riconoscere dalle loro più profonde esperienze.

Il concetto di fede suppone la convinzione di una continuità, di una persistenza che sorpassa i limiti dell'orizzonte rivelato dall'esperienza ed attraverso a tutte le interruzioni e le lacune che caratterizzano questa esperienza. Crediamo in un uomo allorquando ci sentiamo convinti che egli resterà costante con sè stesso attraverso a tutti i cambiamenti, ancorchè la sua vita non sia ancora terminata e noi la conosciamo solo in modo incompleto. Crediamo in noi stessi, allorquando nutriamo fiducia che mai saremo per mancare a quanto di meglio vi ha in noi, ma ci terremo strettamente attaccati alle nostre solenni risoluzioni nonostanti tutti gli ostacoli. Alla stessa guisa, la fede religiosa è la convinzione di una stabilità, di una certezza, di un collegamento ininterrotto nella relazione fondamentale del valore e della

realtà, per grandi che possano essere le mutazioni alle quali sono sottoposte le condizioni della realtà e perciò le apparenze empiriche del valore. La fede è della stessa specie della fedeltà, e suppone la fedeltà nel suo oggetto. La fede è una continuità soggettiva delle disposizioni e della volontà, la quale procura di tenersi aggrappata ad una continuità oggettiva nel reale. Oggetto della fede si è la conservazione dei valori, ma l'esistenza della fede porta di per sè stessa testimonianza della conservazione del valore in una particolare personalità.

Nelle forme sue più semplici e più pure, la fede nasce involontariamente. Ma ciò non le impedisce di essere questione di volontà, se (come ho fatto nella mia *psicologia)* prendiamo la parola volontà in un significato ampio. Se una espressione od una spiegazione deve conservare costantemente il suo valore attraverso alle oscillazioni delle condizioni frammezzo a tutto ciò che, nell'esperienza, è sprovvisto di conclusione ed assai spesso viene ad apparire contradditorio, nell'attività deve prodursi uno sviluppo. Nella forma sua più semplice, questa attività può venire ad apparire quale una fiducia istintiva od un tentativo pieno di sicurezza. La fede viene ad apparire come un desiderio, un'aspirazione, un progetto od una risoluzione, solamente quando l'opposizione tra il valore e la realtà prende delle forme più acute e più aspre, perchè solamente allora tutte le forze dell'anima possono venir concentrate attorno a questo pensiero direttivo e ragionante, con una coscienza chiara dell'argomento in questione. Di più, nella fede noi esperimentiamo assai spesso, come se si trattasse di cosa presente, ciò che non potrà realizzarsi se non assai più tardi; precisamente a quella guisa che, giunto il momento della risoluzione, ci consideriamo come esseri attivi, quantunque possa darsi che abbiamo ancora molto cammino a fare prima di poter compiere l'atto. Queste anticipazioni annullano la distinzione che passa tra i mezzi ed il fine; il tempo di preparazione e di attesa non è più semplicemente un mezzo per un momento futuro, perchè il frutto del nostro lavoro viene a maturità durante il tempo del lavoro stesso, imperocchè il lavoro stesso rappresenta per chi lavora la più grande ricompensa che egli si aspetti. Chi voglia parlare il linguaggio della religione, si dovrebbe dire che abbiamo la vita eterna nel tempo; per raggiungerla non abbiamo ad aspettare troppo lunghi momenti.

Perciò si deve dire che tra la fede e la volontà passa una parentela assai stretta. Nella distinzione di tutte quelle manifestazioni della

volontà, che si possono considerare come puramente istintive, il punto essenziale che si deve mettere in luce consiste nell'insistenza colla quale ci si aggrappa all'idea di un fine da raggiungere, tanto se questo fine, a sua volta, serve oppure non serve, quale mezzo per il conseguimento di un fine ulteriore (1). In questo elemento, in questo attaccamento costante ad un'idea più o meno lontana, e ciò con un numero maggiore oppure minore di resistenze da vincersi, i concetti di fede e di volontà vengono a intrecciarsi in maniera tanto stretta che questi due termini si possono persino considerare come se fossero due nomi che stessero a denotare uno solo e stesso fenomeno psichico. Se una distinzione è comunque possibile, essa consiste in questo, che la fede sta ad indicare un riposo ed un abbandono, quel riposo e quell'abbandono che presuppone la concentrazione attorno ad una sola idea. Si può parlare di una « volontà di credere » per quel tanto con cui si può esprimere lo sforzo determinato che pone capo ad una tale concentrazione. Viceversa, si può parlare di una « fede » nel volere, poichè un abbandono fiducioso nello sforzo della volontà e la fiducia nell'energia della stessa, possono essere altrettante condizioni necessarie per il compimento dell'opera della volontà.

35. Nella natura della fede religiosa ci sono delle importanti differenze che si trovano condizionate — come avviene nelle differenze del sentimento religioso — da alcune differenze che si verificano nei valori e nei motivi di valutazione, da differenze che si verificano nella conoscenza della realtà, e da differenze che si verificano nell'energia colla quale il valore e la realtà vengono riunite e comparate. Queste differenze non sono tutte di uguale importanza. La più importante di queste evidentemente è l'ultima.

Il motivo di valutazione che determina ciò che agli uomini deve parere che possieda un valore, può variare da individuo ad individuo, da nazione a nazione, da epoca ad epoca quanto alla sua natura e quanto al suo dominio. Può essere la speranza od il timore; può essere un sentimento egoistico, od almeno individuale, oppure un sentimento degno di simpatia; questo motivo può essere semplice oppure com-

(1) Su questo punto V. la mia *psicologia*, alla parola « Fede » nell'indice. Recentemente, Will. James ha insistito parecchio sulla relazione che passa tra la credenza e la volontà. Cfr. i suoi *priciples oj psycology*, II, p. 321, 561 sqq., e l'altra sua opera intitolata *the will to believe and other essays in popular philosophy* (1894).

plesso; se è complesso può assumere varie sfumature a seconda delle diverse relazioni in cui si trovano fra di loro gli elementi componenti. Per ciò che riguarda il dominio, la differenza determinante può essere quella dell'egoismo, dell'individualismo e della simpatia; la cerchia dei valori che vanno conservati può estendersi, sia all'individuo stesso considerato in modo più o meno cosciente come isolato, che a gruppi d'uomini e di sforzi, nei quali la conservazione e lo sforzo dell'individuo non entrano se non come vi entrerebbe un termine singolare.

Una concezione qualunque del mondo viene ad acquistare il suo valore, per la fede religiosa, dal fatto che sta ad indicare le linee in conformità delle quali i valori si sviluppano e si conservano. Ed essa è veramente ciò che fornisce il gran dramma per il teatro nel quale si decidono le sorti dei valori, ed il teatro determina in varie guise la natura ed il cammino della rappresentazione.

Ma il momento religioso propriamente detto non viene, se la descrizione precedente è veramente esatta, se non allorquando si stabilisce una comparazione tra l'estimazione del valore e la concezione del mondo. Gli è per questa ragione che il gruppo più importante di differenze che influisce sulla fede religiosa è quello che ha per origine la differenza di profondità e di forza colla quale il valore e la realtà si trovano poste l'una accanto all'altra nella coscienza. Possiamo chiamare queste con il nome di « differenze di sintesi religiose ». Naturalmente, queste differenze agiscono di comune accordo, ma quest'ultima è veramente l'essenziale. Gli è perciò che io m'indugierò alquanto ad esaminare alcune delle differenze più tipiche, che rimangono determinate in modo speciale dalle variazioni di quest'ultima relazione.

36. Un tipo caratteristico, che si riscontra assai di frequente, di fede religiosa, è determinato dal bisogno di riposo. La causa principale di stanchezza e di esaurimento nella vita è sopratutto l'inquietudine e la dispersione dello spirito. Noi andiamo tanto soggetti alle influenze, che ci riesce assai difficile il raccogliere i nostri pensieri; veniamo trascinati in varie direzioni, e questo fa sì che troviamo assai difficile il concentrare la nostra volontà sopra di uno scopo unico; si producono dentro di noi tanti sentimenti differenti e mutevoli, che l'armonia interiore dello spirito si trova esposta al pericolo di andar dissolta. In conformità di questo disaccordo che passa tra il

nostro sentimento ed il nostro ideale, noi veniamo a provare un bisogno interiore, nel mentre stesso che i nostri bisogni esteriori agiscono sopra di noi sotto forma di debolezza, e di dipendenza di fronte alle necessità più elementari della vita.

Sta scritto negli Upanisadi: « L'io (*Atma*), colui che è senza peccato, colui che guarisce dalla vecchiaia, dalla morte, dal dolore, dalla fame e dalla sete, colui i desiderii del quale sono giusti e giusta é la decisione, — io sono questo io che gli uomini devono seguire e procurare di conoscere. Colui che ha trovato e conosciuto questo io ha conquistati tutti i mondi e mantenuti tutti i voti ». Ed altrove: « Salvami, conciossiachè io mi sento nella vita di questo mondo, come una rana in una sigillata fontana ». Gesù di Nazaret disse: « venite a me, o voi tutti che siete preda del dolore e che portate dei pesanti fardelli, ed io vi solleverò. Imparate a conoscermi e troverete il riposo delle anime vostre ». « Inquieto è il cuor nostro, diceva S. Agostino al suo Dio, fino a che venga a trovare riposo in Te ». Il bisogno di riposo arriva fino a divenire una passione profonda in nature come sarebbero quelle di S. Teresa, Pascal, e Söıen Kierkegaard. Un elemento di passione profonda si riscontra pure in S. Agostino, ma in quest'ultimo troviamo il platonico ed il principe della chiesa fortemente unito all'indagatore fervente, e ciò che fa di lui una figura unica nella storia della vita religiosa si è precisamente la combinazione di tutti questi elementi. S. Teresa sentiva tanto profondamente il bisogno dell'unione con Dio, che sola la morte poteva soddisfarlo: « Io non sapeva dove poter ricercare e trovare questa vita, altro che nella morte. Il pesce, allorquando è estratto dall'acqua, vede per lo meno la fine dei suoi tormenti, ma qual'è la morte che si possa paragonare alla vita nella quale io mi trovo a languire? »

Anche in Kierkegaard, il grande desiderio consiste nell'essere liberato dalla lotta della vita; il verso che egli desidererebbe che venisse scritto sulla sua tomba esprime questa impazienza: « ancora un istante e tutto è finito, il rumore della battaglia non si fa più sentire ».

In questa vita, il credente si trova frammezzo ad un elemento straniero; tra l'interno e l'esterno, tra la vita e le sue condizioni, manca assolutamente l'armonia. Anche nel caso di Kierkegaard, troviamo la metafora del pesce fuori dell'acqua; un tratto caratteristico di questo tipo consiste in questo che questa immagine è stata usata dagli Indiani antichi negli Upanisadi, dalla religiosa spagnuola del

secolo XVI, e dal pensatore scandinavo del secolo XIX. Questo tratto viene ad illuminare la psicologia della religione. La fine dell'uomo è infinita, ma egli è condannato a passare la sua vita nel mondo del finito, e ne viene a risultare che la sua esistenza viene ad assumere una specie di carattere spasmodico. In Kierkegaard e perfino in Pascal, questa opposizione è più forte che non in S. Teresa. In quest'ultima essa invoca il desiderio e l'aspirazione interiore, ma la sua volontà è occupata per completo dall'oggetto supremo, e sola la sua memoria e la sua immaginazione si trovano abbastanza libere per poter analizzare le sue esperienze. Ma Pascal e Kierkegaard devono continuamente fare appello ambedue al soccorso della volontà; per tenersi ritti devono sostenere una lotta disperata, e cioè per tenersi ritti di fronte al violento disaccordo che passa tra la vera vita e le condizioni della vita attuale, allo scopo di restar attaccati al pensiero dell'oggetto della fede, e per poter resistere agli attacchi del dubbio. In forza di questo tratto, queste due figure caratteristiche vengono ad appartenere ad un gruppo che noi ci proponiamo ora di descrivere (1).

37. In opposizione a questo tipo, nel quale il sentimento di un ammanco di armonia rappresenta il tratto essenziale, e nel quale tale sentimento risveglia il bisogno religioso, esiste un tipo, l'elemento proprio del quale è rappresentato da un bisogno intimo di sviluppo personale e di abbandono, il quale sorpassa tutte le opposizioni e tutte le limitazioni, quasi senza accorgersene. In realtà, il sentimento religioso qui non rappresenta un sentimento specializzato, ma solamente un aumento ed una estensione del sentimento che provocava già la considerazione dell'oggetto di valore. Il sentimento religioso nasce, in questo caso, dallo sviluppo ulteriore dell'impulso alla conservazione personale. Qui non c'è posto alcuno per l'opposizione tra l'affermazione di sè e l'abbandono di sè, imperocchè questo abbandono viene a nascere dal fatto che il soggetto ha a sua disposizione assai più forza e maggiore attività sentimentale di quello che possano dispiegare i suoi interessi puramente individuali. Nell'esuberanza della sua gioia e del suo entusiasmo, esso abbraccia la vita degli altri

(1) *Upanishads* di Deussen, pp. 196, 317; evangelo secondo Matteo, xi, 28-29. Augustinus, *confessiones I*, I (cfr. IV, 18, e VI, 26); *Vie de sainte Therese par elle-meme*, pp. 331. 291. S. Kierkegaard, *widenskabelig efterskbiet*, p. 370, cfr. il mio libro. *S. Kierkegaard som filosof*, tradotto in tedesco negli *Klassiker der philosophie* del Frommann, Stuttgart; 1896, p. 118 sqq. 158 sqq.

uomini e finalmente quella di tutto il reale. Qui la religione viene a scaturire dalla potenza e dalla gioia di vivere. Anche qui il soggetto cerca il riposo, non, è vero, il riposo che sussegue al dolore ed alla dispersione, ma il riposo delle sue proprie aspirazioni, le quali non possono rimanere appagate da alcun oggetto. L'uomo felice, come diceva Aristotele, or è molto tempo, desidera di vedere attorno a sè la vita, una vita alla quale egli possa partecipare e che possa mantenere.

Nei tempi moderni, questo tipo presenta degli esempi abbastanza interessanti nella persona di Campanella, di Giuseppe Butler e di Rousseaux. Particolarmente caratteristico è il passo seguente, che io estraggo da un sermone del Butler sull'amore di Dio: « A quella guisa che non è in nostro potere abbandonare questa terra, o mutarvi le nostre occupazioni generali, così non è in nostro potere il modificare la nostra natura reale. Perciò non si può raccomandare alcun esercizio di spirito, ma solamente l'esercizio di quelle facoltà che si ha coscienza di possedere. La religione non esige da noi nuove affezioni, essa esige solamente la direzione di quelle che voi già possedete, di quelle affezioni che esperimentate quotidianamente, quantunque per disgrazia si trovino limitate ad oggetti che non sono assolutamente irraggiungibili, ma che sono assolutamente inadeguati ». Göethe considera questo tipo come qualche cosa di fondamentale, (nella professione di fede di Faust e nell'elegia di Marienbad), ed in questo conviene pure lo Schleiermacher (nei suoi *discorsi sulla religione*). Lo ritroviamo sotto una forma che ci fa pensare al vangelo di S. Giovanni, in F. D. Maurice, per il quale l'inferno consisteva nell'essere separati da Dio, e che, in opposizione a coloro i quali « fondano tutta quanta la teologia sul peccato », dice in una delle sue lettere: « Oh! quanto io desidero dire a me stesso ed a tutto il mondo, che l'inferno che dobbiamo fuggire è l'ignoranza della bontà perfetta e la separazione da lei, e che il cielo che dobbiamo ricercare è la conoscenza di questa bontà perfetta ed il partecipare alla natura della stessa (1) ».

(1) Cfr. la mia *storia della filosofia moderna*, I, pp. 157-68, 418-21. *J. J. Rousseaux og hans filosof*, tradotto in tedesco nei *Klassiker der philosophie* del Frommann, 1901, pp. 115-119. Ioseph Butler, *Works, Oxford*, 1874, II, p. 181, sqq. *Life of Maurice*, London, 1884, I, 344 e passim.

38. Esiste ancora un terzo tipo caratteristico, il quale viene contraddistinto dal posto che vi occupa l'elemento intellettuale ed estetico. Le nature eminentemente contemplative procurano di avere una *concezione totale* alla luce della quale viene ad illuminarsi il rapporto che passa tra il valore e la realtà. Talvolta si tratta del pensiero che sente il bisogno di comprendere, tal'altra è l'immaginazione che sente il bisogno di possedere delle immagini intuitive, e questo bisogno è il fattore predominante. Platone, nella sua dottrina delle idee, ha appagati questi due bisogni; il suo spirito si riposa nella contemplazione delle idee eterne che possiedono realmente un valore; di fronte ad esse, il mondo sempre mutevole della scienza veniva finalmente considerato come una semplice illusione. La stessa tendenza si può riscontrare negli Upanisadi. Questo tipo è passato per mezzo del platonismo nella teologia cristiana, dove lo si può riscontrare in S. Agostino, nei mistici del medio-evo e, quantunque venga ad apparire sotto una forma assai attenuata, in alcuni teologi speculativi moderni, come B. Martensen. Spinoza è un distinto rappresentante di questo tipo. Quantunque il suo pensiero, finchè se ne rimane sul terreno empirico, sia nettamente realista, pure trova la perfezione suprema nella contemplazione delle cose *sub specie aeternitatis*, e questo è un punto di vista che non si potrebbe certo raggiungere se non col mezzo di un vigoroso lavorio intellettuale, ma che, ciononostante, è pur sempre assai più qualche cosa di estetico che non di scientifico. Arrivare a formarsi quest'abitudine di spirito, ecco, secondo Spinoza, il bene supremo, il solo bene che sia veramente capace di apportare una soddisfazione duratura e profonda. In questa contemplazione, la vita interiore si trova strettamente unita alla maggiore attività di pensiero, che riflette sulla natura del reale, e la gioia del sapere, che si trova ad essere in tal modo risvegliata, viene ad illuminare tutta la rappresentazione del mondo, cancellando quei tratti armoniosi che sono tanto visibili qualora si considerino da ùn punto di vista finito e limitato. Ciascun sentimento e ciascuna esperienza in particolare può contribuire allo stato spirituale supremo, e chiunque può accedere al possesso di un bene di questo genere. Qui viene a scomparire la lotta tra gli uomini, che tanto spesso viene accesa per il possesso di beni finiti, imperocchè la gioia che è procurata dal possesso di un bene di questo genere non fa se non aumentare quanto più gli uomini sono in grado di parteciparvi.

Molti fra coloro che stanno a rappresentare questo tipo credono che nell'idea suprema, ossia nella contemplazione intellettuale che essi pensano sia il bene supremo, si debba avere il risultato supremo della scienza. Quest'idea poggia sopra di una illusione, che viene a scaturire da uno studio insufficiente delle condizioni e dei limiti della conoscenza. Allorquando questi spiriti vengono finalmente a trovare il riposo nella filosofia, lo trovano non nella filosofia considerata veramente come una scienza, ma nella filosofia considerata come un'arte (1). Tuttavia, i pensatori di questo tipo hanno avuto il merito grande ed innegabile di affermare l'importanza del pensiero per la vita, anche in quei momenti in cui il pensiero lavora nei limiti suoi estremi. L'arte di pensare è della massima importanza per poter ben apprendere l'arte di vivere, e se questo tipo avesse in un'epoca qualunque a mancare di rappresentanti noi verremmo a ricadere in breve nella barbarie.

39. Mentre la forma di fede religiosa si avvicina tanto al punto di vista speculativo od artistico, e cioè quella forma che siamo venuti sin qui descrivendo, noi veniamo con ciò ad entrare più profondamente nel dominio della volontà quando ci imbattiamo nella fede sotto la forma di *fiducioso ardimento*. Lutero e Zuinglio — i quali si opposero sovente alla dottrina scolastica secondo la quale la fede e la scienza non differiscono se non per graduazione — annettono una grande importanza all'idea che la fiducia gioiosa (*fiducia*) è l'essenza della fede. Lutero ha espresso questo pensiero con una energia al tutto particolare nel suo grande Catechismo, e la pone a base della sua definizione di Dio: « Un Dio è ciò per cui l'uomo può provvedersi di ogni bene, ciò nel quale può cercar rifugio in ogni pericolo; per conseguenza, avere un Dio non è altro che credere in lui, e dal fondo del cuore nutrire fiducia in lui. Come ho detto a varie riprese, ciò che fa Dio, un dio vero od un dio falso, non è altro che la fiducia e la fede del cuore. Se la tua fede e la tua fiducia sono vere e giuste, allora il tuo Dio è buono; ma, viceversa, se la tua fiducia è falsa e cattiva, allora il vero Dio non esiste (2) ». L'idea fondamentale di

---

(1) Cfr. il mio articolo « Die philosophie als Kunst » (*Ethische Kultur*, 1894).

(2) Luther, *Catechismus Mayor* (spiegazione del primo comandamento e del terzo articolo di fede). Per Zuinglio, cfr. Zeller, *das Theologische System Zwinglis*, Tubingen, 1853, p. 22. Zuinglio definì espressamente *fides* con *fiducia*, ossia, nel suo dia-

Lutero si riscontra in questa fiducia imperturbabile, che, è vero, suppone un sentimento di disaccordo e di bisogno, (ciò che ci richiama alla mente il primo tipo) ma che, tuttavia, ammette come cosa indiscussa che questo bisogno possa essere appagato — anzi, che in realtà è appagato. Questa era l'idea fondamentale della nuova religione che egli, senza saperlo, fondava. Se il passaggio dal disaccordo all'armonia deve, come avviene nel primo tipo, ripetersi incessantemente, non rimane nè tempo nè forza per partecipare a quel cumulo di lavori che tanto interessano la vita umana. La fede gioconda che è posseduta dall'uomo, di esser ben custodito, per ciò che riguarda l'essenziale, gli permette, per un altro verso, di assumere un contegno più positivo di fronte alla vita umana quale essa è realmente, e di pigliar parte di tutto cuore alla sviluppo della civiltà. Nel suo trattatello intitolato *Von der Freiheit eines christen Menschen*, (*della libertà di un cristiano*), Lutero fa osservare che col farsi servo di tutti gli uomini, il cristiano si acquista il diritto di governare tutte le cose. La libertà e la forza hanno la fonte da cui scaturiscono nella fiducia gioconda, nel principio fondamentale della vita. Questa fiducia si arriva ad ottenerla mediante una lotta (oppure si suppone che si ottenga in questo modo); qui il quarto tipo ci richiama alla mente il primo e si trova in opposizione col secondo e col terzo, i quali sono sopratutto caratterizzati dallo sviluppo diretto delle forze psichiche di cui l'uomo è dotato.

40. Una differenza assai più importante nella natura della fede religiosa è quella che ha per condizione l'importanza e l'intensità della parte che vi si trova rappresentata dalla rassegnazione. Nel secondo tipo, questo elemento passa perfettamente in seconda linea;

---

letto svizzero, *gloub* con *vertruwen*. In causa della teoria della predestinazione, questo elemento di fede incondizionata veniva ad apparire più chiaramente nella dottrina riformata che non nella dottrina luterana. Cfr. Zeller, *ibid.* p. 27. Ludw. Feuerbach, ha dimostrato insistentemente come il concetto di fede, secondo Lutero, si distingue in forza di questo carattere dai concetti precedenti. *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, 2 ed. Leipzig, 1855, pp. 16-21. Questo elemento venne più tardi messo fortemente in luce da Albrecht Ritschl, sopratutto nella sua opera postuma, *fides implicita, eine untersuchung über kohlerglauben, glauben und wissen, glauben und kirche*, 1890, pp. 58-62. Nell'insegnamento da lui dato sulla fede, il Ritschl parte dal concetto della fede religiosa, considerata come fiducia, e questo gli permette di espellere l'elemento puramente metafisico del dogma ecclesiastico.

negli altri gode di una importanza più o meno grande. Ma non si tratta solo del grado della rassegnazione, si tratta altresì della sua natura. Il sentimento della rassegnazione può prodursi in varie guise, ed assume delle sfumature diverse a seconda delle differenti relazioni che possono esistere tra le parti costituenti ossia motivi. Può avere l'impronta della tristezza e dell'attesa, della freddezza e del disinganno, del godimento, ossia di quella soddisfazione intellettuale che si ottiene mediante la comprensione dei limiti che sono imposti all'uomo e che trae seco l'intelligenza del rapporto dell'uomo col grande sistema dell'universo. Può nascere altresì dalla stanchezza prodotta dalla ribellione opposta allo stimolo, allorquando il sentimento viene ad essere raffreddato dal fatto che, l'uno dopo l'altro, tutti i nostri desiderii vengono ad apparire come assolutamente irrealizzabili. Ma allorquando si viene ad avere una viva coscienza del fatto che il mondo dei valori si estende assai al di là della portata dei nostri pensieri e dei nostri desiderii, la rassegnazione viene ad assumere una forma positiva (1). Il valore può continuare ad esistere, anche se ciò che l'uomo chiama ed è costretto a chiamare col nome di valore, non continua; la potenza di cui siamo forniti di valutazione ha i suoi limiti alla pari della conoscenza che abbiamo del modo con cui i valori possono realizzarsi e continuare a sussistere in seno a la realtà.

Ma ci imbattiamo nella fede sotto la forma sua più profonda, allorquando, giunta precisamente al suo limite estremo, la volontà, senza essere nemmeno minimamente diminuita od esaurita in intensità, s'afferma di per sè stessa con un desiderio vivace di veder realizzato il valore supremo. La parola più profondamente religiosa che mai sia stata pronunziata è la preghiera di Gesù: « Sia fatta la tua volontà e non la mia ». La volontà si abbandona, ma l'abbandono è

(1) Nella mia *psicologia* (cfr. la parola Rassegnazione, nell'indice) io ho descritta la rassegnazione come un sentimento misto che può apparire con diverse sfumature. Nella parola rassegnazione si può comprendere l'aspetto negativo e fossilizzato di questo sentimento, sprovvisto dell'elemento di abbandono positivo. Qui, come accade assai spesso in psicologia, ci troviamo costretti a modificare il senso delle parole usuali, ampliandolo oppure limitandolo. Ehrenfels (*Wertheorie*, I. p. 40) dipinge la rassegnazione come la forma che viene a nascere quando il sentimento si trova indebolito dalla disperazione.

esso stesso un voto positivo, od almeno non è che l'aspetto negativo di un voto positivo.

41. Altro è il riconoscere che il nostro potere di valutazione, alla pari della nostra intelligenza, deve avere i suoi limiti, ed altro è l'attribuire un valore positivo a qualche cosa che va rudemente ad urtare col solo criterio di valore che noi siamo in grado di applicare. Se questo ha da essere un tratto caratteristico della fede religiosa suprema, allora la fede non può nascere se non *per mezzo di un atto arbitrario, di forma più o meno spasmodica.* Ci aggrappiamo ad un postulato che sembra presentarci l'unica tavola di salvezza possibile, e che presenta tutti i segni caratteristici del paradosso. Con ciò facciamo un salto nell' assurdo. L'abbandono e l' anticipazione gioconda cedono il posto all'arbitrario ed alla passione che pretendono di porre dei postulati. Quanto più grande è la contraddizione che passa tra ciò che bisogna credere ed i risultati della valutazione e dell'intelligenza umane, tanto più elevato è il punto di vista, che viene a scaturire da questo criterio (1).

La tensione e la lotta possono benissimo prodursi nel corso di tutto lo sviluppo; e questo potrebbe anche essere un sintomo di sanità e di forza vitale, specialmente durante quei periodi in cui avviene l'assimilazione di un contenuto nuovo, nel quale si riconoscono nuovi problemi. Ma non bisogna considerare questi stati di lotta come campioni delle nostre misure; bisogna stimarli a seconda dell'importanza di cui godono nello sviluppo della vita presa nel suo complesso, e non, viceversa, apprezzare lo sviluppo della vita a seconda dei conflitti ai quali dà la stura. Lo sforzo ultimo della vita religiosa, il sintomo che lo sviluppo religioso non ha più per base gli stessi principii che aveva per il passato, consiste probabilmente nel porre dei postulati frammezzo alle convulsioni, che possono essere le convulsioni dell'agonia. I postulati Kantiani stanno a dimostrare il fatto che il tempo della teologia naturale è tramontato, mentre che i postulati di Pascal e di Kirkegaard dimostrano che il dogmatismo della chiesa si è accorto di esser entrato in un conflitto irreconciliabile con tutte quante le basi della vita spirituale dell'uomo.

Se il punto di vista qui descritto fosse verameute il punto di

(1) Cfr. *S. Kierkegaard som filosof,* tradotto in tedesco nei *Klassiker der Philosophie* del Frommann. Stuttgart, 1896, pp. 116-172.

vista religioso, l'ipotesi secondo la quale l'essenza della religione consiste nella fede nella conservazione dei valori, non avrebbe alcun valore, perchè, stando a questo punto di vista, non esisterebbe alcun rapporto tra i valori umani ed i valori divini ai quali siamo invitati a credere.

42. Rimane ancora a parlare di un tipo, fra i numerosi tipi che si potrebbero aggiungere a quelli che abbiamo fin qui descritti. Il tratto caratteristico di questo tipo è questo che, mentre, alla pari del tipo rassegnato e del tipo spasmodico, abbandona la sua propria scala dei valori, s'avvicina tuttavia, sotto tanti altri riguardi, al tipo dell'ardimento giocondo. Esso si trova determinato dall'adesione ad un esempio, ad un'autorità; qui la fede è un'eco che si ripercuote, un'eco, però, che è resa possibile mediante un abbandono interiore all'esempio in questione. Qui la fede non si trova ad esser basata sopra di un'esperienza diretta ed indipendente, ma sulla fiducia nell'altrui esperienza. L'esperienza personale non vi viene interamente esclusa; imperocchè è necessario scoprire coll'esperienza che noi possiamo basare la nostra vita sulla piena fiducia nell'esempio che è stato scelto, che possiamo trovare la luce, lasciandoci guidare dalla luce che viene proiettata da quell'esempio. In questa categoria di relazione ad un esempio, che suppone altresì, ed in modo al tutto naturale, l'esercizio della fede, si possono comprendere altresì altri tipi che differiscono profondamente tra di loro, senza tralasciare quelli che siamo venuti fin qui descrivendo.

Probabilmente non riusciremo mai a trovare un uomo che abbia una concezione della vita, che, tanto se porta l'impronta della fede religiosa, quanto se non la porta, si trovi basata per completo sulle proprie esperienze personali. I tipi e le tradizioni ci determinano tutti quanti, e determinano, poi, in modo particolare, quelle esperienze che saremo per fare, ed il modo con cui riusciremo ad assimilarle colla nostra vita. Ma allorquando si attribuisce una importanza decisiva ad un contenuto particolare e ad una forma particolare di idee religiose, allorquando queste vengono presentate come le sole idee, come il solo oggetto che sia degno di fede, allora la dipendenza di fronte all'esempio ed all'autorità diviene incondizionata, e passa al grado di sola virtù che esista.

Allorquando, man mano che la speculazione teologica procedette nel suo cammino, la chiesa si trovò ad aver sviluppate un certo

numero di dottrine che non potevano fare a meno di sorpassare l'intelligenza della grande maggioranza degli uomini, ebbe la bontà di far sapere che per la grande maggioranza delle dottrine speculative (per esempio, quella della Trinità) non era necessario che ognuno credesse direttâmente, di per sè stesso; bastava credere a qualche cosa « semplicemente perchè si credeva che la chiesa vi credesse ». Si diceva che questa buona volontà di rimanersene paghi a ciò che la chiesa credeva, era opera meritoria, perchè la stessa « veniva a sorgere dall'amore che a tutto crede ». Innocenzo III ed altri papi, dopo di lui, hanno riconosciuta questa fede implicita (*fides implicita*), perchè la stessa faceva sì che i laici non cadessero nell'eresia seguendo una interpretazione, innocente, sì, ma deficiente, delle materie particolarmente teologiche. Questa specie di fede venne chiamata col soprannome di « fede del carbonaio », giacchè si narra che un carbonaio (la storia non è stata raccontata nello stesso modo da Lutero e da Erasmo) alla domanda che gli veniva rivolta: « A che cosa credete voi »? rispondesse: « credo a tutto ciò che crede la chiesa », quantunque non fosse in grado di dire a che cosa realmente la chiesa credesse (1).

Lo zelo protestante di Lutero lo condusse a dichiarare che colui il quale non avesse una fede migliore di quella del carbonaio, se ne sarebbe andato diritto diritto all' inferno. Ma nemmeno la chiesa protestante si sente in grado di sorpassare questa specie di fede implicita ed in ciò non è diversa da tutte le altre chiese. Se vuole fare distinzione tra le esperienze dei credenti, individualmente presi, « e l'esperienza comune della chiesa e dei suoi membri collettivamente presi », e se molte delle cose che, secondo la natura del loro oggetto, non possono esser colte dall'esperienza personale, tuttavia devono esser credute, riesce impossibile evitare di ammettere la fede mediata od implicita. Nell'attivo del protestantesimo bisogna mettere il fatto dell'aver esso difeso tanto strenuamente il dovere che è proprio dell'individuo di fare le sue proprie esperienze e di tirare egli stesso le sue conclusioni; ma esso ha trascinato seco non pochi elementi della chiesa antica, come sarebbe, a mò d'esempio, la dottrina della Trinità, quella stessa dottrina, cioè, che ha indotto la chiesa del medio-evo a

(1) Cfr. Alb. Ritschl, *fides implicita*, pp. 1-8, 27, 44, sqq. A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, p. 73 sqq., 234, sqq.

stabilire la nozione di fede implicita; perciò, se il protestantesimo crede di poter far senza di questa nozione va grossamente errato. Di più, questa occupa un gran posto nell'educazione dell'individuo. Tutti gli uomini danno principio al loro sviluppo con una fiducia infantile nelle autorità e negli esempi. La loro libertà non principia ad affermarsi se non allorquando la loro esperienza li induce a scegliere altri esempi, diversi da quelli dai quali hanno prese le mosse, in luogo di rinsaldare l'adesione che vi hanno prestata. Il corso dello sviluppo può condurre ad un predominio sempre crescente dei risultati dell'esperienza indipendente, ed in un numero piccolissimo d'uomini — gli eroi del mondo dello spirito — l'attività creatrice personale può andare tanto lungi, in profondità ed in estensione, da divenire essi stessi altrettanti modelli per gli altri uomini.

Lo spirito del protestantesimo esige che rimanga sempre aperta la porta della libera ricerca nel dominio dell'esperienza religiosa, delle sue basi e dei suoi risultati. Le sue tradizioni ed i suoi esempi devono andar sottoposti ad una indagine storica e critica; la psicologia deve esaminare se le sue esperienze costitutive sono naturali ed immediate; la logica deve ricercare il fondamento dei suoi postulati; mentre la morale deve discutere l'integrità dei suoi valori. Se si rendesse necessario abbandonare questo metodo di prova, si ricadrebbe nella barbarie, oppure negli esempi spasmodici di attaccamento all'assurdo. La coscienza religiosa si sente sempre portata a rimorchiare con sè quelle tradizioni che non possiedono alcun valore, nè religioso, nè intellettuale, nè morale; valori morti che non c'è essere umano che possa veramente esperimentare, ma che non osa rigettare per paura che nella loro caduta essi non trascinino seco anche qualche cosa d'altro. Come dice Rodolfo Eucken: « gli uomini s'aggrappano all'impossibile per timore di perdere il necessario ». Questo ci riconduce al tipo spasmodico descritto più sopra, giacchè, come abbiamo visto, il tratto essenziale di questo tipo consisteva nell'unione dell'impossibile col necessario, effetto di un attaccamento senza critica alla tradizione, — « la fede implicita » nel senso peggiorativo della parola.

43. Fin qui ci siamo occupati di tipi individuali. Passo ora a parlare delle grandi differenze che si sono rivelate nelle religioni popolari più elevate. Questi tipi si sviluppano sotto l'azione reciproca che si produce frammezzo alle tradizioni religiose, alle caratteristiche

delle varie razze, ed alle esperienze accumulate dai secoli. Possiamo osservare qui sopratutto due tipi speciali di religioni che godono di una influenza profonda e duratura sullo sviluppo spirituale.

Uno di questi due tipi si trova caratterizzato dal bisogno di elevarsi al di sopra della lotta per l'esistenza, di liberarsi da ogni mutamento e da ogni opposizione, da ogni dualismo e da ogni differenza. Il sentimento di differenza lascia dietro di sè la sofferenza, il cambiamento, l'inquietudine, e questa sofferenza e quest'inquietudine spingono l'uomo ad andare in cerca di una condizione migliore di cose; ma, una volta che questo nuovo stato di cose sia raggiunto, l'attende ancora la più crudele disillusione. Perciò tutto questo lavorio di oscillazione deve essere arrestato e sospeso. Il riposo non si trova se non nell'immutabile e nell'eterno. Ma poichè tutte le idee nascono in questo mondo dell'esperienza, così irrequieto e tanto dedito alle lotte, non c'è espressione da noi creata che sia in grado di caratterizzare in modo positivo questo stato eterno ed immutabile verso il quale si rivolgono incessantemente le nostre aspirazioni. E poichè, una volta raggiunto questo stato, ogni cangiamento ed ogni movimento vengono ad apparire come semplici illusioni, noi vedremo che anche il desiderio di questo stato non è che illusione. Dobbiamo lottare se vogliamo liberarci da ogni lotta.

Sotto un certo riguardo, questo tipo ci fa pensare al primo, sotto altri riguardi, al terzo dei varii tipi individuali. La *vita religiosa degli Indiani*, specialmente se rimirata sotto l'aspetto che la stessa ci presenta nella dottrina buddista del Nirvana, ne costituisce l'esempio più caratteristico. Il Nirvana non è uno stato di semplice annientamento. Rappresenta una forma di esistenza, alla quale non si può attribuire alcuna di quelle qualità che ci sono presentate dal flusso continuo dell'esperienza, e che, per conseguenza, ci viene ad apparire come un annientamento, in comparazione di quegli stati ai quali l'esperienza ci ha abituati. È la liberazione da tutti i bisogni e da tutte le pene, dall'odio e dalla collera, dalla nascita e dalla morte. Non la si può raggiungere se non colla massima concentrazione possibile del pensiero e della volontà (1). Dei tratti analoghi a questo

Nirwana

(1) Per il Nirvana, cfr. Warren, *buddhism in translation*, p. 29 sqq., 228 sqq., 372, ut supra. Gli Upanishads, riconoscendo nettamente che ogni sforzo ed ogni colore sono qualche cosa di correlativo alla qualità ed alla differenza, hanno spianata la

se ne trova qualcuno nel neo-platonismo e nel misticismo del medioevo. In ogni religiosità, l'opposizione tra il mutabile e l'immutabile occupa un posto essenziale, ma in questo tipo essenziale è della massima importanza.

Anche nell'altro tipo principale si tratta di liberarsi da una lotta, ma i termini opposti non vengono più considerati come forniti di un valore uguale. Gli uomini s'attaccano all'una od all'altra delle potenze che sono fra di loro in lotta, e la liberazione è il frutto della vittoria di una delle due potenze, e non il frutto del passaggio dell'uomo al di là di quel dominio nel quale sempre esiste la possibilità di una lotta. La vita è una battaglia tra i due principii del bene e del male. La battaglia può e deve avere un termine; è fornita di una realtà positiva, ed il punto capitale della stessa consiste nella determinazione della parte dalla quale, nel furore della battaglia, si schiererà. La religione persiana e la religione cristiana sono i principali rappresentanti di questo tipo, il carattere essenziale del quale consiste nella grande importanza che vi viene attribuita allo sviluppo storico ed allo sforzo morale. Qui il tempo e la vita nel tempo possiedono una realtà che non viene mai revocata in dubbio.

Naturalmente, tra questi due grandi tipi ci sono molte forme intermedie, e ci sono pure non poche combinazioni, non foss'altro perchè uno ha influito storicamente sull'altro. Il tipo indo-ellenico ha influito sul tipo cristiano mediante l'intermediario del neo-platonismo e possiamo additare il cozzo e l'azione reciproca di queste due grandi correnti in S. Agostino, il pensiero del quale ha esercitato un'influenza così enorme su tutto il corso dell'evoluzione europea. L'opposizione tra il cambiamento e l'immutabile tende a sostituire quella del bene e del male. L'affermazione che Dio è il più mutevole degli esseri — affermazione emessa da un distinto cristiano — non sarebbe stato possibile che fosse proferita da un Indiano o da un greco, tanto meno da S. Agostino.

Questi due tipi hanno fra di loro in comune l'esperienza del contrasto che passa tra il momento in cui lo scopo (sia esso, poi, quello

---

via al Buddismo, cfr. *Upanishads* Deussen, p. 393, 436 sqq. Gli Upanisadi insegnavano già che verso la fine, il lavoro di liberazione deve venire ad apparire come una illusione, perchè il vero bene non diviene mai, ma è. Cfr. Deussen « Die philosophie der Upanishads » (*Allg. Geschich. der Phil.* I, 2, pp. 318-322).

della liberazione dalla lotta, oppure quello della vittoria nella lotta, poco importa), sembra esser raggiunto, o per lo meno sembra avvicinarsi con certezza, e quello in cui domina l'oscurità, l'apatia, e la disperazione. Ed in forza di un effetto di contrasto, uno dei due stati eleva l'altro; quello che ha gustata la sublimità dell'unione col bene sovrano, troverà doppiamente dolorosa ed insopportabile la caduta nelle tenebre e nell'abbattimento, mentre, che viceversa, l'altro stato viene ad acquistare un doppio splendore in forza del contrasto con quello che lo segue.

Qui la fede, come la fedeltà, diventa necessaria onde poter mantenere la continuità della vita personale. Nei momenti di tenebre, i momenti felici possono apparire illusorii. Diventa allora cosa della massima importanza, l'attaccarsi solidamente ai rapporti latenti che li riunisce, fermamente convinti della necessità di essere, che la nostra debolezza si trasmuterà in forza, che le nostre tenebre si trasmuteranno in luce, e che, quantunque siamo stati abbandonati da ogni consolazione, pure non è scomparso ogni valore. Che l'oscillazione tra questi due poli abbia ad essere più violenta e più frequente nel secondo che non nel primo di questi due tipi, la è una conseguenza dei loro rispettivi caratteri. Nel secondo di questi due tipi, là dove la relazione temporale è di una importanza veramente vitale, ci sarà una differenza assai maggiore tra i differenti momenti. Fors'anche si può produrre un bisogno di esperimentare di continuo questo alternarsi degli estremi, sbilanciati tra queste due emozioni alternate, acciocchè la coscienza della vittoria divenga gloriosa il più che sia possibile. Questo bisogno trova la sua principale espressione nel culto religioso.

44. Il concetto di fede corrisponde al concetto di Dio. Da un punto di vista puramente teoretico, (epistemologico e metafisico) il concetto di Dio non può significare altro che il principio di continuità, e perciò di intelligibilità, del reale. Dal punto di vista religioso Dio, in quanto oggetto di fede, si unifica il principio della conservazione del valore, attraverso a tutte le oscillazioni ed a tutte le lotte, o, se così lo si vuole chiamare, il principio della fedeltà nel reale. Se il problema religioso dovesse in un tempo avvenire esser risolto, bisognerebbe che la coincidenza di questi due principii fosse dimostrabile. L'analogia che passa tra di loro viene ad apparire assai chiara; ma siamo ben lungi dalla loro identità, e la questione con-

siste nel sapere se questo ampio margine può essere percorso, in modo da condurci ad un concetto logico. Ritorneremo su questa questione, considerandola sotto di un altro punto di vista.

L'esperienza religiosa si può chiamare col nome di esperienza di Dio, per quel tanto in cui essa conduce ad una fede nella conservazione del valore, nonostante tutto ed attraverso a tutto. Colui che vuole avere l'esperienza di Dio deve esercitarsi a discernere il nocciolo del valore che si trova nascosto sotto l'involucro grossolano della realtà; ed è anche in tal modo che deve andar esercitando il suo spirito alla speranza paziente, longanime di riuscire finalmente a trovare questo nocciolo. Colui che vuole lavorare per il regno di Dio deve lavorare a scoprire, a produrre ed a conservare l'oggetto di valore;

> In quanto cerchi hai trovato il tesoro.
> Alla questione va strettamente unita la risposta.

Per poter giustificare quest'uso che facciamo della parola « Dio », dobbiamo richiamare alla mente dei nostri lettori quanto abbiamo già detto più sopra, quando abbiamo parlato della parola « religione ». L'affinità che passa tra varii punti di vista che sono fra di loro differenti viene ad apparire assai spesso, quando vengano considerati nel loro aspetto psicologico, e quando sotto questo aspetto vengano considerati in un modo più stretto di quello che si sarebbe creduto possibile qualora si fossero considerati sotto un punto di vista strettamente dogmatico.

Al punto in cui siamo ormai arrivati, il nostro studio psicologico della filosofia della religione tende ormai a confermare l'ipotesi da noi emessa, secondo la quale la fede nella conservazione del valore costituisce l'essenza della religione, poichè la nostra discussione intorno alla natura dell'esperienza e della fede religiosa ci induce a riconoscere che questa ipotesi è per lo meno probabile. L'esperienza religiosa ha per caratteri particolari questi, di essere una esperienza della relazione che passa tra il valore e la realtà; e la fede religiosa è debitrice delle sue particolari caratteristiche, non solamente alla direzione di spirito stabile e continuata che essa suppone, ma anche all'affermazione della persistenza del valore attraverso a tutte le oscillazioni dell'esistenza.

In una susseguente sezione (la IV), però, faremo ritorno all'esame

della fede nella conservazione del valore, allo scopo di vedere se, per avventura, alla stessa si potessero ridurre le forme più importanti delle religioni positive.

II.

Lo sviluppo delle idee religiose.

> Various enough have been the religious symbols, as men stood in this stage of culture or the other, and could worse or better body forth the godlike.
>
> CARLYLE.

A)

LA RELIGIONE IN QUANTO DESIDERIO.

45. L'occuparsi degli inizii storici della religione non appartiene nè al campo nè alle competenze della filosofia della religione. Il compito di questa filosofia consiste nel trattare il problema religioso nel modo con cui oggi ci si presenta, date le presenti condizioni della civiltà. È vero, per raggiungere questo scopo, dobbiamo anche, fra l'altro, fare appello alla storia della religione; ma assai più che dell'origine storica della religione, noi ci occuperemo della questione che consiste nel sapere se, non ostanti i cambiamenti continui cui vanno soggette le forme religiose, sia possibile scoprire un principio latente il quale si trovi sempre in attività. Ed anche se fosse possibile rivolgere lo sguardo verso le origini storiche di ogni religione, per la filosofia della religione questo fatto non avrebbe se non un'importanza ben piccola. Non sempre dall'esame delle origini di un essere, è possibile raccogliere molti indizii intorno alla sua vera natura, giacchè le trasformazioni e gli adattamenti che si producono nel corso del suo sviluppo possono benissimo generare delle qualità delle quali ai suoi inizii non si ha traccia. La vera natura di un essere consiste nella legge che presiede al suo sviluppo, a partire dalle sue origini fino alla sua formazione ultima. Non è probabile che la storia della religione possa mai riuscire a risolvere il problema

dell'aurora primitiva della religione nel genere umano. Anche i selvaggi che si trovano ai gradini infimi della scala della civiltà sono passati attraverso ad una lunga evoluzione. Il dire che una delle religioni esistenti ha da essere la religione primitiva, equivale a troncare il problema senza affatto scioglierlo. Comunque sia, dato anche il caso che si potesse scoprire quale era la religione primitiva, non ne deriverebbe affatto che questa avesse ad essere la « vera » religione. Non potremmo dire, per esempio, che tutte le religioni derivano dal feticismo o sono feticiste, anche quando fossimo in grado di provare che lo sviluppo religioso del genere umano ha prese le mosse dal feticismo. A questa stregua, si potrebbe affermare che, stando al darwinismo, l'uomo è « veramente » una scimmia. Queste conclusioni sono state tirate tanto da parte della teologia quanto da parte di coloro che si dichiarano apertamente antiteologi, ma sono basate sopra di un concetto profondamente falso della natura di ogni sviluppo. La maggior parte dei teologi ha sostenuto l'esistenza di una rivelazione primitiva concessa all'uomo, religione perfetta alla quale gli uomini non han saputo conservarsi fedeli, e si sforzano di ricostruire questa rivelazione primitiva pigliando per base la loro propria religione, che essi sostengono rappresentare la rivelazione primitiva ristabilita. Qualora la si paragoni con questa teoria dei teologi, la teoria che ha per base il feticismo si presenta come assai più naturale. Imperocchè, tra le due teorie, riesce assai più facile comprendere in qual modo il più perfetto siasi andato sviluppando dal meno perfetto, di quello che lo sia l'ammettere che l'imperfetto abbia avute le sue scaturigini dal perfetto. Se il perfetto contiene in sè stesso la possibilità od il germe dell'imperfetto, non è più perfetto (ed è quanto si accorda senza discutere parlando di Dio, mentre non lo si considera come valido nel caso dell'uomo); mentre che, in quella vece, l'imperfetto può, completandosi o trasformandosi, svilupparsi nel senso della perfezione. La storia non ci addita in alcun modo le scaturigini prime della religione. Quanto troviamo è una serie di forme diverse, più o meno alte, della religione, serie che non progredisce in modo uguale, che propende ora da una parte, ora dall'altra; tuttavia, attraverso a tutte queste oscillazioni, si può scorgere una tendenza generale specialmente nelle idee religiose, che rappresentano quell'aspetto della religione che si presenta come il più accessibile alla ricerca.

Se uniformiamo le nostre indagini allo schema tracciato precedentemente dei fenomeni religiosi, possiamo sempre riprometterci di riscontrare che lo sviluppo della religione è basato sopra un certo qual concetto della realtà. L'uomo non può avere alcun sentimento religioso, prima d'aver sistemate almeno fino ad un certo punto le sue osservazioni intorno al mondo. Imperocchè questo sentimento religioso è provocato dall'esperienza della relazione che passa tra il valore e la realtà, e per conseguenza suppone una realtà che sia nota. Nella serie di ricerche che io andrò facendo intorno allo sviluppo delle idee religiose, incomincierò dalle forme più semplici, per passare poi alle più complesse, e lo sforzo mio costante sarà quello di spiegare il passaggio da un grado ad un altro mediante il gioco delle leggi puramente psicologiche.

46. Quella concezione del mondo che noi riscontriamo fra quei gruppi d'uomini che, nello sviluppo sociale, vivono nei gradini più bassi che noi conosciamo, se dobbiamo credere al Tylor (1), comunemente viene chiamata col nome di animismo. L'animismo è una concezione del mondo; in sè stessa e per sè stessa non rappresenta affatto una religione. Ma per la filosofia della religione riesce assai interessante, perchè rappresenta la concezione del mondo più elementare che ci sia, la più semplice cerchia di idee che la religione abbia preso al suo servizio. Essa si propone sopratutto di spiegare gli avvenimenti — e sopratutto gli avvenimenti più notevoli — mediante l'intervento di spiriti, di esseri personali. L'origine di questa concezione la si può andare a pescare particolarmente nell'influenza delle idee che sono un frutto dei sogni; nel corso dei sogni, il selvaggio fa delle esperienze che gli vengono ad apparire reali tanto quanto quelle che fa durante la veglia, ed in queste esperienze di sogni egli viene ad apparire (e con lui tutti gli altri esseri, uomini ed animali, vivi e morti) più libero e più indipendente dallo spazio, dal tempo e dalle relazioni materiali, di quello che potrebbe sembrare possibile, giudicando alla stregua delle esperienze del periodo di veglia. Il mondo dei sogni, la realtà dei quali non è mai stata revocata in dubbio, viene di continuo messo in uso per spiegare ed am-

(1) Tylor ha sviluppata la teoria dell'animismo nella sua opera eccellente *primitive culture* e più tardi nel suo *text book of Antropology*. Lubbock e H. Spencer hanno pure gettata un poco di luce su di questa teoria.

plificare il mondo della veglia. La coscienza è particolarmente preoccupata dal pensiero dello spirito dei morti; nel corso della loro vita, questi esseri pigliavano una parte più o meno importante a quanto avveniva; e perciò diventa naturale il considerare come possibile la scoperta delle loro azioni e degli sforzi da loro fatti, poichè i sogni non solamente ci hanno rivelato la continuità della loro esistenza, ma ancora la loro esistenza nelle condizioni più perfette. La tendenza istintiva che è propria dell'uomo e che lo porta a personificare, a concepire le cose come qualche cosa di simile a lui, e perciò a considerare i procedimenti della natura come se fossero altrettante azioni personali, da quest'ordine di idee verrebbe ad essere incoraggiata, anche nel caso che queste idee per sè stesse non fossero sufficienti a servire quale base dell'animismo.

L'animismo viene ad apparire presso tutti quei popoli del mondo che si trovano ancora nei gradini infimi dello sviluppo. È la più elementare di tutte le filosofie umane, ed un esame più preciso ed imparziale verrebbe a scoprire delle traccie di idee appartenenti a quest'ordine perfino nelle religioni più elevate e più illuminate.

Nell'intima natura stessa dell'animismo, chi voglia seguire il Tiele (1), si può distinguere tra il feticismo e la credenza negli spiriti. Il feticismo si accontenta di oggetti particolari, nei quali si suppone che abiti uno spirito, per un lasso di tempo più o meno lungo. Nella credenza agli spiriti, questi non si trovano più legati a taluni spiriti, ma possono — in parte di loro propria scelta, in parte sotto l'influenza della magia, — cambiare i modi secondo i quali si rivelano. Il feticismo si distingue dalla credenza agli spiriti altresì per l'importanza speciale che annette a taluni oggetti particolari, che vengono considerati quali intermediarii dell'attività psichica.

47. L'atto psichico più semplice che qui si trova implicito consiste nella scelta del feticcio. Ciò che spinge l'uomo a credere all'esistenza di una potenza che si occupa di sapere se egli ha oppure non ha delle esperienza dotate, agli occhi suoi, di valore, deve essere un oggetto particolare e ben definito, qualche speciale occasione. Questa scelta suppone un sistema di idee religiose, che ha da essere il più semplice che si possa immaginare. Questa scelta la è

(1) Tiele, *Elements of the science of religion,* I. pp. 68-71.

cosa al tutto elementare e involontaria, altrettanto elementare ed involontaria quanto lo può essere l'esclamazione, che è la forma più semplice di un giudizio intorno ad un dato valore. L'oggetto scelto deve essere, in un modo o nell'altro, strettamente connesso con ciò che assorbe lo spirito. Può darsi che esso risvegli il ricordo di avvenimenti anteriori, ai quali si trovava presente, od ai quali prese parte. Può anche darsi che presenti una certa qual rassomiglianza — talvolta assai lontana — con oggetti che gli sono stati di aiuto nei pericoli passati. Ed ancora, questo oggetto può essere in modo al tutto semplice il primo oggetto che gli cade sotto gli occhi in un momento di tensione e di attesa. Esso attira l'attenzione, ed è perciò che si associa involontariamente a quanto sta per accadere, alla possibilità di raggiungere il fine desiderato. La speranza e la paura possono influire sulla scelta ; in principio, probabilmente predomina la speranza, giacchè l'uomo per natura è portato alla fiducia. È bensì vero che pare sia regola che gli esseri malvagi siano pregati assai più dei buoni; ma ciò probabilmente avviene nella speranza di guadagnarsi il loro favore.

Nei fenomeni di questo genere noi incontriamo la religione sotto forma di desiderio. Dapprima le idee, in quanto sono qualche cosa di distinto dalle sensazioni, vengono ad apparire come altrettanti elementi del desiderio (seguo a questo proposito l'uso di distinguere il desiderio dal semplice istinto). Il desiderio contiene in sè stesso l'idea di qualche cosa che può soddisfare un bisogno, oppure procurare un qualche genere di piaceri; in tal modo l'idea viene qui ad assumere un valore pratico immediato. L'uomo che non è perfettamente *compos sui* annette all'acqua un'idea assolutamente pratica; questa idea rappresenta il fine che egli si sforza di raggiungere, e viene mantenuta dal bisogno e dall'attesa. Perciò, l'idea che egli ha dell'acqua è differentissima da quella che ne ha un alchimista speculativo od un pittore. Le idee religiose non sono religiose se non in forza di questa connessione che passa tra il bisogno e l'attesa, e perciò in quanto rappresentano un elemento del desiderio. Per conseguenza, una sola e stessa idea può presentarsi sotto un aspetto assolutamente differente a seconda che la si considera dal punto di vista religioso, dal punto di vista teoretico e psicologico, od anche dal punto di vista critico e storico; e noi saremo pienamente in grado di comprendere il valore delle idee religiose solamente a misura

che conserveremo presente al nostro spirito la connessione stretta in cui le stesse vengono a trovarsi col desiderio, che rappresenta veramente il loro luogo d'origine. Quando il giovane indiano è sul punto di scegliere la sua « medicina » (così egli chiama il suo feticcio o talismano), si ritira nella solitudine e digiuna; il primo animale nel quale s'imbatte quando abbandona il suo ritiro diviene la sua « medicina ». Quando, un bei mattino, il negro esce dalla sua capanna per avviarsi ad una spedizione, scorge una pietra che brilla ai raggi del sole; quasi inconsciamente la raccatta e conta sul suo appoggio. In questi esempi, l'idea religiosa viene formata o scelta mediante una specie di improvvisazione.

Non dobbiamo aspettarci di riscontrare qualche rapporto tra le diverse improvvisazioni religiose, quantunque l'abitudine e la tradizione incomincino assai per tempo ad esercitare la loro influenza. Il feticcio non è se non la dimora provvisoria e momentanea dello spirito. Secondo l'incisiva espressione di Hermann Usener, è il « dio di un momento ». L'oggetto individuale viene deificato in modo assolutamente immediato, senza che in tale deificazione rimanga uno spazio qualunque per l'intervento del concetto generico il più elementare; « ciò che tu vedi a te dinanzi — questo e null'altro — è Dio ». Quale esempio di tutto questo, l'Usener cita l'abitudine assai comune fra i vecchi prussiani ed i Lituani di considerare il primo ed ultimo manipolo di frumento nei campi come l'abitazione di un dio, al quale bisogna rendere i debiti onori chi voglia assicurarsi una buona messe, il mazzetto d'erbe di S. Giovanni che le giovani lituane raccolgono e, ficcatolo in cima ad una pertica, pongono sulla porta di casa, per adorarlo con rispetto. In origine tanto il covone quanto il mazzetto erano feticci. La stessa cosa riscontriamo presso i Greci, per esempio allorchè in Eschilo troviamo che un eroe presta giuramento sulla sua spada (1).

---

(1) Usener, *götternamen, versuch einer lehre von der religiösen begriffsbildung*, Bonn, 1896, p. 280. Mi pare che Usener tenga troppo poco conto della tradizione. Non si è avuto veramente una divinità momentanea se non la prima volta che si è adorato il campo fiorito ossia l'erba di S. Giovanni. Più tardi, si deve dire per lo meno altrettanto del « concetto generico » che si trova implicito nell'abitudine degli anni precedenti. La teoria degli dei momentanei non è nuova se non di nome, e per gli interessanti esempi che recentemente ne sono stati portati. Molti autori antecedenti avevano già fatta distinzione tra i feticci temporanei ed i feticci perma-

La tendenza a creare in questo modo degli dei momentanei si può ritrovare anche oggi nell'incosciente personificazione e nell'incosciente simbolizzazione che si possono produrre con abbastanza facilità, allorquando gli uomini si interessano vivissimamente di cose esteriori. Per esempio, il fuoco del focolare che si accende con molta facilità verrà considerato come un buon presagio per qualche nuova intrapresa; l'attesa momentanea che si produce durante la lotta colla legna che non vuole accendersi, si estende, mediante una espansione del sentimento, all'intrapresa più importante della quale tanto la coscienza si sente preoccupata. Questa espansione va accompagnata coll'idea del fuoco che si accende con facilità, come se si trattasse di una specie di genio la presenza del quale viene considerata come un incoraggiamento. Se ci poniamo a studiare queste personificazioni mitologiche momentanee, che sono tutt'altro che rare, riscontreremo nelle stesse delle indicazioni che ci aiuteranno a comprendere meglio in qual modo vengano a formarsi le idee religiose più elementari. Ma ciò che, dal punto di vista dell'animismo, viene considerato come la stella polare, non è, noi saremo costretti a riconoscerlo, se non una meteora errante sull'orizzonte della coscienza.

48. Le divinità momentanee non si possono indicare storicamente, se non in maniera molto approssimativa. Imperocchè, l'uomo, quando torna a presentarglisi l'occasione, si rivolge verso l'idea di un Dio che già una volta gli era tornato utile, in modo che il dio non sia soggetto, no, a continue creazioni, ma venga a riapparire col riapparire delle singole stagioni. In tal modo ciascuna divinità viene progressivamente rivestita di talune qualità costanti, e di un dominio sopra talune regioni ben determinate. In forza di queste qualità costanti, in forza di questa precisa sovranità, il dio individuale viene lentamente, sì, ma anche spiccatamente a disegnarsi nella coscienza individuale e collettiva. A quella guisa che, prima di poterci elevare al di sopra del momento che passa, è necessario che si produca un certo qual sviluppo, così un certo qual sviluppo è pure necessario perchè noi possiamo elevarci al di sopra di una forma particolare di espressione e di uno speciale dominio. Che se il carattere stereotipato della qualità e del dominio fa sì che noi possiamo sorpassare il carat-

---

nenti. Cfr. Chantepie de la Saussaye, *lehrbuch der religionsgeschichte*, I, p. 44. Per ciò che riguarda il culto degli oggetti artificiali e delle pietre presso gli Indiani, cfr. A. Lang. *myths, ritual and religion*, I, pp. 225, 275.

tere momentaneo delle idee più elementari riguardanti la divinità, anche questo rappresenta già un progresso. Ed è per questa ragione che le divinità localizzate (i *departimental gods* di A. Lang ed i *sondergotter* di Usener) rappresentano già un progresso sulla divinità del momento. Il pensiero non riesce ancora ad elevarsi al di sopra del molteplice e delle sue differenze, ma a ciaschedun dominio incomincia già a preporre un principio, una potenza dirigente. Un capo neo-zelandese diceva un giorno ad un europeo; « È vero che in Europa non c'è che un solo Dio che possa tutto creare? Allora ci deve essere un uomo che faccia il falegname, un altro che faccia il fabbro, ed un altro che faccia il costruttore di navi. Ed ecco quanto c'è stato in principio. Uno ha fatto questo e l'altro ha fatto quello. Tane ha fatti gli alberi, Ru ha fatte le colline, Tangaroa ha fatto i pesci, ecc. »

Usener dimostra l'esistenza di idee religiose già pervenute a questo grado di sviluppo nella religione degli antichi romani, prima che gli stessi avessero subita l'influenza dei Greci. I libri liturgici (od *indigitamenta*) dei sacerdoti romani contenevano un catalogo di divinità locali, le quali fin dai tempi antichi erano state adorate in talune speciali occasioni ed in forza di talune speciali qualità che venivano loro attribuite (*dii proprii, dii certi*). « Si crearono delle speciali divinità, chiamate con nomi speciali, per tutte le azioni e per tutte le circostanze che potevano avere una qualche importanza per gli uomini di quei tempi; e non solamente vennero innalzate al grado di divinità le azioni e le circostanze, prese nel loro complesso, ma ancora tutti i tratti caratteristici del loro carattere, tutti i loro movimenti ». Così, gli agricoltori invocavano non solamente la terra, (*tellus*) e la dea dell'abbondanza (*ceres*), ma anche una dozzina di altre speciali divinità; una veniva invocata quando per la prima volta si dissodava un terreno; un'altra quando lo si lavorava per la seconda volta; una terza, quando si faceva l'ultimo solco; una quarta quando si faceva la semina; una quinta per ricoprire di terra i grani rimasti allo scoperto nei solchi, ecc. Anche presso i Lituani ed i Greci, possiamo riscontrare delle divinità di questo genere, limitate ad una qualità speciale e ben determinata, e ad un dominio ristretto; e sarebbe anche prudente il dire che le si potrebbero ritrovare presso tutti i popoli non ancora inciviliti della terra (1).

(1) A. Lang. I, pp. 30, 126. H. Usener, Götternamen, p. 75 sqq. Cfr. Augustinus, *de civitate dei*, IV, cap. viiii, xi.

Queste divinità specializzate, alla pari delle divinità momentanee, corrispondono ad un bisogno della coscienza religiosa che consiste nella necessità di sentire sempre a sè vicina una potenza che si occupi esclusivamente di prestare tutto quell'aiuto del quale si possa avere bisogno. Le antiche divinità specializzate passano nelle nuove religioni cambiando il loro nome primitivo. I santi del cristianesimo vengono ad apparire assai di sovente rivestiti di qualità e di funzioni che lasciano trasparire esser essi gli eredi degli dei speciali; si adora sovente un santo precisamente in quel luogo, in cui anticamente si adorava una particolare divinità. I santi, alla pari dei loro predecessori, hanno le loro particolari attribuzioni, e, come essi, appagano il bisogno di divinità localizzate. In uno dei suoi poemi italiani, Ludwig Bodtcher piglia a prestito dalla realtà la risposta di una giovane romana, alla domanda rivoltale, se avesse paura dei terremoti: « La santa vergine proteggerà la nostra casa, e se il pericolo si presentasse, S. Emidio farà il suo dovere e non farà aspettare il suo aiuto ». S. Emidio è il protettore speciale contro i terremoti. Quale un esempio interessante dello sviluppo continuo cui vanno soggette le idee religiose, Usener cita l'idea della madre col suo bambino. In origine viene adorata come una dea speciale sotto il nome di Kurotrophos, madre e nutrice, senza che abbia un nome proprio. Più tardi, a questo nome di Kurotrophos vennero ad aggiungersi varii soprannomi di varie dee, come Leto, Demeter, ed il suo culto si trovò ad esser trasportato nel culto medioevale della vergine col bambino. La continuità di questo sviluppo sta a dimostrare che questa forma peculiare di divinità, che stava a rappresentare l'amore materno, corrispondeva ad un bisogno speciale di adorazione.

Secondo molti pensatori, la divinità più antica che avesse la nazione giudaica veniva considerata come una divinità speciale. « Il Javismo dei tempi antichi rappresentava una potenza che era ostile alla civiltà. Javè veniva considerato come il distruttore di tutte le cose, nella natura come il dio degli uragani e della tempesta, nella vita delle nazioni come il dio della guerra, come il dio in onore del quale, dopo una vittoria vinta coll'appoggio divino, vengono sacrificati e votati a morte tutti gli esseri viventi, uomini od animali, fatti prigionieri nel corso della guerra ». Solamente quando i Giudei si furono meglio famigliarizzati con le idee di Dio che si trovavano sparse fra le altre nazioni, solamente allora l'idea di Dio venne ad

acquistare presso di loro un valore universale, e si arricchì di elementi nuovi che permisero a Javè di divenire la divinità di un popolo civile (1).

C)

POLITEISMO E MONOTEISMO.

49. Quel genere di istintiva personificazione che viene a caratterizzare la coscienza religiosa quando ancora si trova sotto la forma sua più elementare, non produce idee di esseri personali nel senso stretto della parola. Un essere personale possiede nel medesimo tempo delle qualità diverse; la vita personale si va sviluppando come il vincolo che unisce non solamente tutte queste diverse qualità, ma altresì i diversi momenti del tempo attraverso ai quali queste diverse qualità esistono. La formazione dell'idea dell'esistenza di un essere di questo genere presuppone un certo qual grado di sviluppo spirituale che manca assolutamente nei periodi dell'infanzia degli individui e delle nazioni. Imperocchè è proprio delle idee dei fanciulli ed anche dei selvaggi, l'impadronirsi di un solo aspetto o di una sola qualità di una cosa, ed il riconoscere questa cosa in forza di questa sua qualità esclusivamente; donde le bizzarre sovrapposizioni, i bizzarri adattamenti, e le numerose confusioni che si riscontrano nelle espressioni dei fanciulli ed in quelle dei selvaggi (2). Il potere di elevarsi al di sopra del momentaneo e dello speciale, il potere di costruire un tutto facendo tesoro delle particolari esperienze, si rende assolutamente necessario; giacchè una sola persona non si può definire in base ad una sola situazione o ad una sola qualità. In altre parole, è necessaria l'esistenza di una facoltà con cui formare le idee che sono riconosciute come le idee tipiche di qualche individuo. Per idea tipica di un individuo, io intendo un'idea che sia applicabile ad un essere individuale in tutte le numerose e differenti condizioni nelle quali può venirsi a trovare. Per formare delle idee di questo

(1) Karl Budde, *die religion des volkes israel bis zur verbannung*, Giessen, 1900, p. 65.

(2) Cfr. su questo punto la mia *psicologia*, √ B 9; Vib.

genere non ci vuole poca abilità, conciossiachè gli individui in questione sono assai spesso, non solamente di natura complessa, ma ancora in un perpetuo sviluppo, di guisa che le idee non possono fare a meno di esser sempre qualche cosa di incompleto. La maggior parte del nostro tempo noi la consumiamo nell'arrotondare le nostre idee intorno ad esseri personali, e le nostre determinazioni non sono sempre perfettamente verificabili coll'osservazione, di modo che la conoscenza che noi abbiamo del carattere individuale di una data persona partecipa sempre della natura della fede assai più che non di quella della conoscenza (1).

A quella guisa che il passaggio dall'osservazione particolare e dalle idee particolari alle idee tipiche di individuo è, psicologicamente parlando, una delle più importanti transizioni che avvengano nella orbita delle idee, così il passaggio dagli dei momentanei e speciali alle divinità che propriamente si possono chiamare col nome di divinità personali, rappresenta una delle più importanti transizioni nella storia della religione. Essa viene rappresentata dal passaggio dall'animismo al politeismo. Oggi si fa una distinzione assai più sottile tra i varii esseri ed i diversi fenomeni naturali ai quali gli stessi si trovano associati. Le stesse rappresentazioni delle divinità sono provviste di qualità più ricche e più profonde ed è allora, precisamente, che, per la prima volta, la fede, nel vero senso della parola, può venire a sorgere; giacchè tra l'oggetto e la sua manifestazione corre una distanza che non potrebbe esistere nei gradi inferiori di sviluppo che abbiamo fin qui esaminati. Qui veniamo a trovarci alla presenza di uno dei rari progressi che si verificano nella storia della religione, di uno di quei rari progressi che sono favorevoli nel medesimo tempo alla scienza ed alla fede. In forza della chiara distinzione che ora viene a stabilirsi tra gli dei stessi ed i fenomeni naturali, particolari, ai quali fino allora erano andati associati, questi divengono assai più capaci di osservazione e di ricerche oggettive. Se la scienza va debitrice di qualche cosa alla religione, ciò avviene precisamente qui, al passaggio dal feticismo al politeismo, e non, come si è creduto, al passaggio dal politeismo al monoteismo. Tuttavia, questa transizione ha avuto sopratutto per effetto di sviluppare la fede religiosa, giacchè, come abbiamo visto, gli dei vennero provveduti di qualità più ricche

(1) Cfr. su questo punto la mia *psicologia*, V B 9; VI G; VII 6; E.

è più profonde, e perciò poterono essere più intimamente uniti alla vita del sentimento di quello che non fosse stato possibile, allorquando taluni fenomeni naturali venivano çonsiderati come le espressioni che immediatamente loro corrispondevano. Si fu allora che, per la prima volta, gli uomini principiarono a vivere in un mondo invisibile.

L'importanza di quest'epoca della storia della religione venne messa fortemente in luce da Augusto Comte. Hermann Usener recentemente è stato indotto da una serie di interessanti ricerche storiche e filologiche, ad insistere nuovamente sulla sua importanza. Ma allorquando questo storico distinto della religione rimprovera ai filosofi della religione di aver preso il politeismo come punto di partenza dello sviluppo religioso, basta citare il Comte per dimostrare che questo rimprovero è perfettamente ingiusto. E perfettamente ingiustificabile è pure l'osservazione che egli fa, secondo la quale i filosofi « considererebbero la formazione dei concetti e la riunione dei dati particolari in generi e specie come se si trattasse di una operazione necessaria ed evidente per sè stessa, dello spirito umano ». Imperocchè Platone ed Aristotele ammettevano il problema che si trova implicito nella formazione dei concetti, e nella filosofia moderna, a partire dall'epoca di Locke, questo problema è stato discusso continuamente. Dato che la psicologia faccia distinzione tra le idee particolari (corrispondenti ad un tratto o ad una qualità particolare), le idee individuali concrete (corrispondenti ad una osservazione composta, ad un gruppo di qualità) le idee individuali tipiche, (corrispondenti ad una serie di osservazioni, complesse, differenti del medesimo fenomeno), e le idee generali (concetti di genere e specie, corrispondenti ad una serie di osservazioni di fenomeni apparenti), noi verremo ad avere un quadro sufficientemente ampio in cui inquadrare i fenomeni della storia religiosa, dei quali, secondo l'Usener, è cosa tanto importante scoprire il posto che occupano nella scala dei fenomeni. La transizione da una specie di idee ad un'altra è chiaro che non avviene in maniera ininterrotta, e dipende sempre dalle condizioni più o meno favorevoli, interiori od esteriori.

Usener ha fatto osservare, annettendovi molta importanza, che gli dei vengono ad acquistare nomi proprii solamente quando si è raggiunto un certo stadio nell'evoluzione, e cioè all'apparizione del politeismo. Si faceva allusione alle divinità speciali, servendosi di aggettivi, a seconda delle particolari qualità alle quali si trovavano

associati. Cita, come esempio da aggiungersi a quello già citato di Kurotrophos, Apollo, il nome del quale significa in realtà, « colui che allontana il male », il quale più tardi venne ad aggiungere alla sua personalità gli attributi di dio del canto, ossia della musica, di dio della luce, di dio purificatore, di dio mediatore, e di dio della medicina che sana.

Usener annette una grande importanza all'apparizione dei nomi proprii dati agli dei, fenomeno, questo, che egli considera come la condizione necessaria del passaggio dagli dei momentanei e speciali agli dei personali. Anche qui, come per tutto, esiste, però, una relazione costante di azione e di reazione tra l'idea e la parola che sta ad esprimerla. Il nome proprio non è comprensibile se non allorquando molte qualità e molte condizioni si possono riunire in una sola idea. La parola serve ad aiutare ed a corroborare, a conservare ed a sviluppare i risultati che si sono ottenuti nel dominio delle idee, ma non può essere di per sè stessa la causa delle idee. Daltronde, lo stesso Usener non si addimostra perfettamente sicuro su di questo punto, ed infatti, ammette che le parole e le idee nel corso della costruzione si modificano reciprocamente. Un periodo importante della storia della religione non può incominciare con una parola vuota di senso. La parola non può essere il principio, nè può esistere agli inizii (1).

È chiaro che la storia non può determinare, anche con una precisione minima, il momento in cui il politeismo incominciò ad esistere. Come abbiamo già veduto, gli dei momentanei e speciali stessi presupponevano l'esistenza di una tendenza alla personificazione e di una facoltà corrispondente, e riesce quasi impossibile — sopratutto in ragione dell'abitudine e della tradizione — lo stabilire degli esempi ben delimitati di divinità di questo genere; ed in tal modo ne segue che ci sono molti termini di transizione nei gradi che, per ragioni teoretiche, siamo venuti descrivendo, opponendoli fortemente gli uni agli altri. Vedremo più sotto che altrettanto si può dire della relazione che passa tra il politeismo ed il monoteismo.

50. Nè lo sviluppo delle idee, nè la formazione delle parole colle quali tale sviluppo viene espresso contengono in sè una completa

(1) Aug. Comte, *cours de philosophie positive*, V, p. 71 sqq. VI, p. 413. H. Usener, *götternamen*, passim (sopratutto pp. 73, 316 sqq., 321, 334, 343).

spiegazione del passaggio dal feticismo al politeismo. A produrre questo effetto ha sempre contribuito un movimento di sentimento. Gli storici della religione insistono parecchio sull'influenza conservatrice e repressiva del culto; e questo rinchiude in sè la vita del sentimento, imperocchè il sentimento trova veramente il suo rifugio nel culto. Se in una data regione, od anche presso un dato popolo, il culto venne ad organizzarsi attorno ad una speciale divinità, questa divinità era in seguito destinata a divenire un ostacolo per la formazione e l'accettazione di un'idea un poco più complessa di quella stessa divinità. L'influenza esercitata dal culto sullo sviluppo delle idee religiose non si può illustrare in un modo più chiaro di quello che lo possa essere illustrando la storia della parola « Dio »; quando si studiano le etimologie di questa parola, che, sotto il punto di vista filologico, sembrano offrire le migliori probabilità di correttezza, si riscontra che questa parola significa realmente « colui al quale si offre sacrifizio » od anche « colui che viene adorato (1) ». Data la stretta relazione che passa tra l'idea di Dio e la forma del culto, ogni cambiamento radicale che si verifichi in seno a questo deve produrre una modificazione in seno a quella ed è perciò che, stando all'esperienza di tutti i tempi, il culto organizzato offre tanto spesso una resistenza sempre forte, talvolta violenta. Le idee antiche si mantengono assai più a lungo quando vanno unite ad antiche abitudini, e le antiche abitudini si mantengono assai spesso più a lungo di quello che si mantengano le idee alle quali vanno annesse. In una chiesa di villaggio della Danimarca, l'abitudine di inchinarsi ogni volta che si passasse dinanzi ad un dato posto del muro della chiesa stessa si è conservata sino al secolo XIX, ma non c'era alcuno che fosse in grado di darne la ragione, fino a che un bel giorno, essendo stato grattato l'intonaco del muro, sullo stesso venne scoperta una figura, un'immagine della Santa Vergine; in tal modo quell'abitudine aveva sopravvissuto per lo spazio di tre secoli al cattolicesimo, che l'aveva fatta nascere; ciò che si era conservato era una parte dell'antico

(1) Sono stato indotto ad addottare questa conclusione dal mio collega prof. Wilhelm Thomsen che ha ritenuta la prima spiegazione come più probabile. In questo caso ci sarebbe una relazione tra la radice della parola « gott » dio, e « giessen » versare, come col greco ϰέειν che ha per radice « ϰυ » sanscrito *hu*, da cui viene *huta* che significa anche « sacrificato » ed anche « colui al quale sono stati fatti dei sacrifizii ».

culto. In questo esempio, noi non abbiamo se non un'abitudine. Ma, in linea generale, il corso del sentimento si rifiuta di abbandonare l'alveo che da sè stesso si è scavato. S'è accomodato alle idee tradizionali, e prima che sia in grado di accomodarsi al nuovo corso di idee è necessario che passi un'epoca di turbolenze e di discordie. Durante questo periodo di transizione, le due correnti sentimentali, delle quali una tende a camminare sempre per l'antico alveo, l'altra a dilatarsi passando i limiti di quell'alveo stesso, impegnano fra di loro una lotta violenta. Ossia, per esprimermi in maniera più corretta, la tendenza dell'antico sentimento ad espandersi, ed a dare il suo colorito a tutta quanta la coscienza, lotta contro la tendenza analoga del nuovo sentimento, — imperocchè anche i sentimenti che si trovano strettamente uniti alla tradizione possiedono una tendenza all'espansione, ed in caso che non possano cacciare assolutamente e definitivamente il nuovo sentimento, faranno per lo meno ogni sforzo per colorirlo, per trasformarlo; in caso estremo, quando non possano altrimenti conservarsi, le idee antiche si trasformano, in armonia colle nuove.

Questo potere repressivo ed inibitivo esercitato dal sentimento sulla vita delle idee non è, però, se non un aspetto del soggetto. Le nuove esperienze possono possedere un effetto così penetrante, che ne avviene una modificazione delle idee, la quale può prodursi sia per selezione, che per idealizzazione e combinazione. Usener, il quale, in generale, è indotto sopratutto ad insistere sullo sviluppo della parola e dell'idea, ammette che le diverse divinità speciali non possano avere, di fronte alla coscienza, un valore uguale. « Il dio della luce celeste, dispensatrice di vita e di benedizioni, il dio tutelare della casa e della pace domestica, il salvatore, il dio che allontana il male, deve godere di una importanza assai più elevata di quella di cui avrebbe potuto godere la divinità che benediceva l'aratura oppure distruggeva le erbe maligne dei campi, od anche di quella che allontana le mosche ». Gli dei speciali che eccitano i sentimenti più forti e duraturi saranno forniti di un potere maggiore di quello degli altri. In quanto sono oggetto di un'attenzione particolare, occuperanno un posto particolare, si eviterà di farne il paragone con altre divinità, e lo spirito istintivamente si sentirà indotto ad evitare tutto ciò che può supporre una qualche limitazione della loro potenza. Qui si tratta veramente di una idealizzazione incosciente. Accanto a

questa idealizzazione si va operando in modo al tutto naturale un lavorio di combinazione; imperocchè tutte le buone qualità ed i buoni effetti, per poco che offrano la più leggiera delle rassomiglianze od il più leggiero dei contatti con gli attributi del dio, vengono raggruppati attorno al dio idealizzato. E da quel momento, lo si considera come un essere apportatore di un valore al tutto particolare, e gli vengono attribuiti involontariamente tutti quei nuovi valori dei quali si è riesciti a fare l'esperienza. Nella concezione di tutto quel gran dio, si intrecciano multiformemente tutti e tre questi procedimenti, quello di selezione, quello di idealizzazione e quello della combinazione. Le idee e le parole, qualora vengano comparate con le esperienze del sentimento, divengono qualche cosa di assolutamente secondario.

Un esempio interessante di questa evoluzione del divino si può desumere dalla storia del dio della luce. La grande importanza di cui gode la luce di fronte ad ogni essere vivente — poichè, in condizione di vigore e di salute favorisce il compimento di tutti i procedimenti vitali, e rende possibile l'attività e la sicurezza — ed il suo significato ideale, quale simbolo della verità e della giustizia, hanno portato ad ogni specie di modificazioni di idee; tuttavia, tutte queste modificazioni si possono attribuire ad un cumulo di esperienze immediate del valore della luce e delle forze che dalla luce vengono simbolizzate.

Gli dei che occupano il posto di protettori dei beni comuni — in quanto, cioè, sono protettori della famiglia, della tribù, della nazione — vanno, sopra tutti gli altri, soggetti a modificazioni di questo genere. Allorquando l'uomo, in compagnia di altri uomini, od anche solo in cuor suo, esperimenta l'opposizione che passa tra il bene ed il male, ed allorquando questa opposizione viene ad occupare il centro della sua coscienza, è necessariamente indotto a trasportare queste idee ai suoi dei, sotto una forma idealizzata. La personificazione che idealizza gode di una grande importanza morale, imperocchè a lei si va debitori di quegli esempi luminosi e divini che gli uomini hanno preso a seguire. Ed è così che si produce la transizione dalla religione della natura alla religione della morale; transizione, questa, della quale si è potuto dire e con ragione che è la più importante di tutta quanta la storia della religione, ma che obbedisce a quelle stesse leggi alle quali obbedisce l'altra transizione. Se non si fosse

esperimentata la potenza del tuono, nessuno avrebbe mai creduto all'esistenza di un dio del tuono; così pure, se non si fosse esperimentato il bene come qualche cosa di veramente reale per la vita, nessuno avrebbe mai prestato fede alla bontà degli dei. La concezione secondo la quale gli dei venivano considerati come portatori dei valori morali dell'esistenza, suppone l'idea che l'uomo abbia appreso da sè stesso a giudicare della portata dei valori, e cioè di questi valori della vita.

Oltre le influenze di inibizione, di scelta, d'idealizzazione, e di combinazione, che vengono esercitate dal sentimento sullo sviluppo delle idee, bisogna ancora accennare all'importanza degli *effetti di contrasto* che si verificano nel campo del sentimento. Il contrasto delle due disposizioni sentimentali reagirà sulle idee che esprimono oppure producono più o meno direttamente i due sentimenti stessi. Se, a mò d'esempio, si è formato un ideale, questo ideale si eleverà ad una potenza assai più alta per il contrasto che passa tra la perfezione che si immagina ed il carattere umano e quindi limitato di colui che lo immagina; mentre, viceversa, questa limitazione verrà ben tanto più potente, quanto più evidente sarà l'emozione che è stata provocata dalla contemplazione dell'ideale. Per conseguenza, questo contrasto gode di una grande importanza non solamente nell'evoluzione dell'idea di Dio, ma anche in quella della coscienza del peccato, il quale occupa un posto tanto importante nella storia di molte religioni.

51. Fuori di questa cerchia di idee che si riferiscono esclusivamente alle divinità, la credenza nella trasmigrazione delle anime offre un buon esempio dell'influenza esercitata dai sentimenti sulla scelta e sulla trasformazione delle idee. È appena lecito il dire che la teoria secondo la quale dopo la morte le anime passino in altri corpi, abbia avuto origine nella religione. Essa è strettamente collegata coll'animismo ordinario, e la si trova per tutta la terra frammezzo a popoli di razze le più diverse, quando si trovano ancora in un grado molto primitivo del loro sviluppo. Si riscontra assai di frequente fra i popoli dell'Asia orientale; la si riscontra fra gli abitanti della Guinea e fra i Zulu, fra i Groenlandesi e fra le tribù selvagge dell'America del nord.

Ma si osserva che, passato il periodo vedico, questa credenza incomincia ad occupare un posto assai importante nella religione del-

l'India. Essa occupa il posto d'onore negli Upanisadi, mentre che, in quella vece, non se ne ha traccia nella religione primitiva dell'India quale ci viene descritta dai poemi vedici. E questo ha fatto sì che si pensasse che la dottrina della trasmigrazione potesse avere le sue scaturigini prime nel desiderio del pensiero religioso di dare una spiegazione delle grandi disuguaglianze morali che esistono fra gli uomini, anche quando versano ancora nelle condizioni sociali più primitive. Quanto non riuscivano ad attribuire all'effetto delle azioni di un uomo da lui commesse durante il corso della sua vita, gli antichi pensatori vedanti lo spiegavano, — e questa è la teoria — come si trattasse di un effetto delle azioni commesse da quell'uomo nel corso di anteriori esistenze. I Pitagorici e Platone dalle stesse considerazioni vennero indotti all'idea mitica della trasmigrazione delle anime.

Chi voglia stare alla teoria addottata dal Deussen (1), il bisogno di liberazione che era risentito dagli Indiani li condusse, per un verso, all'idea della trasmigrazione delle anime, allo scopo di dare una spiegazione delle disuguaglianze esistenti nelle condizioni sociali dell'uomo, tanto esteriori che interiori, e, per un altro, all'idea dell'assorbimento in Brama (che fu ulteriore al Nirvana) di guisa che queste due idee ebbero in origine una scaturigine indipendente l'una dall'altra.

L'opinione di questo dotto storico della religione indiana deve andare unita al fatto che egli passa sotto silenzio le conseguenze durature dell'animismo, quali si possono scoprire nell'insegnamento tanto elevato dei Vedanta. Nell'importanza attribuita dagli Upanisadi allo stato di sogno, si può riconoscere una delle idee fondamentali e caratteristiche dell'animismo. « Nel sogno, vien detto, lo spirito rigetta tutto ciò che è corporeo, e colloca qua e là, creando di per sè stesso, come se fosse un dio, ogni genere di forme ». Nemmeno a questo fa difetto l'ingenua conclusione animistica, e cioè che non si deve svegliare bruscamente un individuo che sia addormentato, perchè « è impossibile guarire un uomo se il suo spirito non ha ancora

(1) Deussen, *die philosophie des upanishads* (*Gesch. D. philos. I, 2)* p. 283 sqq. Anche Mitchell (*hinduism past and present*, pp. 51, 138) ritiene assai probabile che la credenza nella trasmigrazione delle anime sia sorta da un tentativo fatto per spiegare le divergenze individuali.

potuto fare a lui ritorno (1) ». Adunque, dal momento che si riscontrano delle tracce evidenti di idee elementari nell'insegnamento dei Vedanta, non sarebbe forse necessario tenerne conto qualora si voglia dare una spiegazione dell'importanza annessa, in questo particolare momento, alla dottrina della trasmigrazione? Non è forse naturale il supporre che questa dottrina sia il risultato di idee più antiche (forse derivate da popoli schiavi), assai più che non il supporre che la stessa sia il frutto di una ingegnosa speculazione? Fino al momento in cui siamo arrivati, può darsi benissimo che queste idee non abbiano avuto alcun valore religioso; ma qualche modificazione verificatasi nella vita del sentimento religioso può benissimo aver fatto sì che venissero ammesse a far parte della cerchia delle idee religiose ove dovevano esser interpretate come altrettante espressioni dell'esperienza religiosa. Sotto l'impressione accasciante delle sofferenze e dello sforzo inquieto della vita, le circostanze sfavorevoli non si potevano spiegare se non come risultato di esistenze anteriori, affermate dalla credenza popolare. D'altra parte, la concezione che del mondo avevano gli Indiani era tanto pessimista che, mancando la certezza che ne seguisse qualche nuova vita, che si presentasse sotto forme infinite, la morte stessa non si riteneva che fosse capace di apportare la pace. È per questo che Riccardo Garbe (nella sua opera sulla filosofia Sankya) attribuisce il significato preso allora dalla vecchia dottrina della trasmigrazione ad una notevole mutazione verificatasi nella direzione generale del sentimento presso gli antichi Indiani. « Nell'antica epoca vedica, regnava nell'India una concezione gioconda della vita, una concezione, nella quale non ci è dato scoprire il germe della concezione ulteriore che dominò ed oppresse il sentimento di tutte le nazioni; la vita non veniva ancora considerata come un peso, ma come il più grande dei beni, e si sperava che la stessa avesse a continuare eternamente dopo la morte, in ricompensa d'aver menata quaggiù una vita pia. Tutto ad un tratto — senza che ci sia dato scoprire i gradi intermediarii — in luogo di questo innocuo piacere di vivere venne a sorgere ed a formarsi la convinzione che l'esistenza dell'individuo non è che un faticoso e pericoloso viaggio

(1) *Brihadaranyaka Upanishad*, 4, 3, 9-16 (traduzione del Deussen, p. 468). Si possono riscontrare delle sopravvivenze dell'anima anche nella dottrina di Zoroastro. H. Oldenberg, *aus indien und iran*, pp. 172-175. E. Lehmann, *Zarathustra*, I, p. 79

dalla morte alla morte (1) ». Se questa spiegazione è buona, abbiamo nella stessa un esempio classico del modo con cui una mutazione verificatasi nel sentimento può esercitare sulle idee una influenza in forza della quale le stesse vengono sottoposte ad una scelta, vengono idealizzate e combinate; nello stesso tempo abbiamo un notevole esempio dell'effetto del contrasto; in opposizione alla vita, alla sua perenne irrequietudine ed ansietà, che la morte stessa non riesce ad interrompere, lo scopo che d'ora innanzi viene proposto all'uomo è l'annichilamento completo dell'esistenza, temporale o finale. La dottrina vedica e buddistica della liberazione finisce per svilupparsi in una opposizione perfetta con quella della trasmigrazione delle anime.

Una evidente analogia con l'evoluzione da noi descritta ci viene pure presentata dalla religione greca in quel periodo di tempo che va da Omero a Platone. Anche qui, sotto l'influenza di una concezione nuova e più tetra della vita, la credenza nella emigrazione delle anime venne addottata e, entrando nella cerchia delle idee religiose, vi trovò la propria applicazione pratica; e durante questo tempo, la inquietudine sulla sorte delle anime in un altro mondo, inquietudine che era stata ignota ad Omero, s'andò sempre più dilatando e finì per imporsi (2). L'idea di una immortalità personale potè assai difficilmente aver avuto in origine un valore religioso; una tale idea esce dalla cerchia di idee che hanno dato la stura all'animismo, e questa concezione non riuscì a fornire materia allo sviluppo delle idee religiose se non assai più tardi, sotto l'influenza combinata di un cambiamento verificatosi nella direzione del sentimento e delle idee morali.

Qualche cosa di simile, molto istruttivo, dell'importanza che venne annessa, ad un certo punto dello sviluppo, alla dottrina della trasmigrazione, tanto fra gli Indiani che fra i Greci, ci viene fornito dalla forma assunta, presso gli Egiziani, da questa dottrina. Costoro ammettevano, è vero, che dopo morte le anime potessero entrare nei corpi di differenti animali, ma questa trasmigrazione non andava affatto

(1) Richard Garbe, *die sankhyaphilosophie, eine darstellung des indischen rationalismus*, Leipzig, 1894, pp. 172-190.

(2) Su questo punto cfr. Erwin Rhode, *psyche*, I, 211, 278, sqq., II, p. 38 sqq. 62. Gomperz, *Grieshische denker*, I, pp. 101-110. Oldenberg stabilisce un interessante parallelo tra lo sviluppo indiano e lo sviluppo greco a questo proposito, (*aus indien und iran*, pp. 75-85).

associata ad un ordine qualunque di idee religiose (1). Essi non sapevano che farsi del motivo che tanta efficacia aveva avuta nello sviluppo della religione dei Greci quanto in quella degli Indiani.

52. Ma ritorniamo al politeismo. Lo sviluppo del politeismo ci offre tutto un intreccio di avvenimenti psicologici e storici, che la storia della religione non ci fornisce materiale sufficiente per poter illuminare, e che l'analisi psicologica — anche se fosse più perfetta di quello che sia — potrebbe appena appena nutrire fiducia di riuscire a districare. Tuttavia, per quel tanto che ci è dato seguire questo sviluppo, abbiamo motivo di credere che, nel dominio della religione, si vedano in azione delle leggi psicologiche e logiche identiche a quelle che veniamo a scoprire negli altri campi della vita mentale. Pare che il politeismo ci presenti un'assurdità psicologica, perocchè in qual modo gli uomini potrebbero sentirsi dipendenti da una moltitudine di esseri divini differenti gli uni dagli altri? Pare che le divinità devano sbarrarsi la strada l'una coll'altra; pare che il pensare ad una debba impedire di pensare all'altra. Infatti, la stessa religione del desiderio, con le sue divinità momentanee e speciali, potrebbe provocare questa obbiezione. La soluzione della difficoltà ci viene presentata dal fatto che, nel momento dell'esperienza, dell'impulso sentimentale, il soggetto è talmente occupato dell'idea che si trova ad avere dinanzi a sè, che non gli rimane il tempo che sarebbe necessario per fare dei riavvicinamenti e dei confronti con altre divinità; probabilmente non si ricorda nemmeno che esistano. Generalmente parlando, la vita psichica ci offre un'alternativa continua di attenzione immediata e di riflessione. Noi possiamo ravvicinare e comparare le idee che si trovano in azione nei momenti di forte e profonda vita sentimentale solo allorquando viene il momento di una contemplazione ulteriore. Allora si possono scoprire delle contraddizioni; è necessario risolverle, ed è quanto noi procuriamo di fare, finchè nuove esperienze non vengano a concentrare nuovamente in sè stesse tutta la nostra attenzione, in modo da indurci a trascurare le difficoltà ed i problemi rivelatici dalla riflessione. Questo si può considerare come vero di tutti i varii gradi dello sviluppo religioso, nonchè di tutti i punti di vista religiosi. Ma nel tempo che durano

(1) Le Page Renouf, *lectures on the origin and growth of religion as illustrated by the religion of ancient egypt*. London, 1880, p. 182 sq.

queste ritmiche pulsazioni, un'onda può reagire sopra un'altra onda. Se le difficoltà che ci vengono rivelate dalla riflessione sono veramente reali, le esperienze possono gradualmente mutare di carattere, mentre che, viceversa, la riflessione viene modificata dalle esperienze fatte durante i momenti che essa va analizzando. Ci sarà sempre una tendenza involontaria ad armonizzare le differenti idee che stanno ad esprimere le differenti esperienze fatte dell'oggetto del sentimento. Nel dominio del politeismo, la difficoltà viene sormontata dal concetto di una famiglia di divinità ossia di un mondo di divinità, in cui ciascuna divinità particolare occupa il suo posto particolare. Qui è facile trovare una soluzione, imperocchè si può far uso di analogie prese a prestito dalle relazioni umane che si trovano a nostra disposizione. La famiglia e lo stato possono offrire degli esempi della cooperazione armonica di esseri personali, ed è sopratutto in forza di queste analogie che gli effetti dello sviluppo morale e sociale riescono a penetrare nella concezione degli dei. La relazione tra le divinità e gli uomini viene ad esprimersi in tal modo facendo uso di queste analogie, come avviene, per esempio, quando si chiama Dio col nome di « Padre » di « Signore » degli uomini, ed allorquando il mondo viene rappresentato sotto i tratti di un gran stato abitato dagli dei e dagli uomini.

Non si riscontra in alcun modo che lo sviluppo delle idee religiose venga determinato esclusivamente dalle esperienze di una sola nazione. Esiste sempre una mistura di idee prese a prestito da quelle nazioni con le quali una nazione è venuta a trovarsi in contatto o che da lei è stata soggiogata. I differenti mondi di divinità entrano fra di loro in contatto nel medesimo tempo che vi entrano le varie nazioni; ed anche uno storico della religione è arrivato fino al punto da affermare che non c'è mai stato sviluppo religioso, altro che quando diverse religioni si sono messe in contatto le une colle altre (1). Questo contribuisce a rendere il corso dello sviluppo delle idee religiose eccessivamente oscuro ed intricato. Il numero delle combinazioni e delle assimilazioni, il numero di effetti di contrasto e di possibili espansioni, cresce all'infinito. Una moltitudine innumerevole di problemi attende la storia e la psicologia religiosa dell'avvenire.

---

(1) Tiele, *elements of the science of religion*, I, p. 236.

53. La concezione di un mondo di dei, di un regno divino, non è se non una tappa sul cammino che va dal politeismo al monoteismo. Se questa transizione ha presentata una particolare difficoltà ciò è avvenuto perchè l'argomento è stato trattato troppo dal di fuori. Anche il politeismo, il bisogno cioè, di una concentrazione teoretica e pratica, di cui il monoteismo è la conseguenza logica, s'esprime in mille modi differenti. E quelle stesse leggi psicologiche, che conducono dalla religione del desiderio al politeismo, conducono dal politeismo al monoteismo, in quella misura in cui un vero monoteismo preso nello stretto significato della parola, si può credere che esista, al di fuori della speculazione dogmatica (se c'è).

Il passaggio dal politeismo al monoteismo può prodursi sotto l'una o l'altra forma, delle due che, tuttavia, si ripiegano l'una sull'altra per l'intermediario di molte sfumature. Un dio particolare può arrivare ad occupare il primo posto nel mondo degli dei, in modo da trovarsi molto al di sopra degli altri dei ed al di sopra degli dei delle altre nazioni; finalmente viene ad esser considerato come il solo Dio. In linea generale, viene poscia un lavorio di appurazione e di approfondimento del concetto di Dio, oppure, viceversa, questa appurazione e questo approfondimento del concetto di Dio conduce nel senso del monoteismo. Può anche darsi che si vada sviluppando un' idea della divinità, che non si trova basata in modo speciale sul concetto approfondito ed arricchito di un dio particolare, ma sull'elemento divino che è comune a tutti gli dei, su ciò che in principio ha fatto sì che gli dei fossero dei, e su ciò che viene presentato dalle diverse divinità sotto molteplici aspetti. Il corso dello sviluppo ha seguita la prima direzione presso gli Assiri, i Babilonesi, gli Egiziani e gli Israeliti. I profeti di Israele ci presentano l'esempio più noto, più perfetto e più importante dal punto di vista storico, dello sviluppo verso il monoteismo.

L'evoluzione del monoteismo giudaico è identica a quella di Javeh, il quale, di speciale e nazionale che era, divenne un dio universale. Questa evoluzione bisogna farla risalire alla profonda influenza esercitata dagli avvenimenti storici sui profeti. Il profeta vive in mezzo al suo popolo e si nutre delle tradizioni nazionali; pure, l'oggetto del suo zelo non è il popolo, in unione ai suoi capi, sì temporali che spirituali, ma la natura ideale e la continuità dell'esistenza di questo popolo, oltre le relazioni temporali del momento.

Egli riunisce in sè stesso l'emozione estatica, prodotta dai grandiosi avvenimenti del mondo, alla potenza di affermare, in grandi quadri veramente arditi, la concezione ideale che si è formata, pigliandola a prestito dalla storia della sua nazione e dell' importanza della stessa. Si possono distinguere due concezioni differenti che da sè sole costituiscono la base dello sviluppo monoteistico giudaico; sopratutto una di queste è debitrice del suo aspetto ai grandi avvenimenti della storia del mondo, l'altra poi lo deve ad un cumulo di considerazioni morali; ma tanto l'una che l'altra stanno a rappresentare lo sforzo fatto per conservare le idee religiose tradizionali, in un nuovo ambiente, che le ha indotte a svilupparsi sotto forme ideali più elevate. Javeh potè evitare di partecipare alla sorte cui andò soggetto il suo popolo, allorquando perdette la sua nazionale indipendenza, solamente per il fatto che a quell'epoca aveva già cessato di essere un dio nazionale e speciale, per divenire un dio universale; e questa preminenza che veniva a trovarsi in un contrasto tanto stridente con i destini del popolo del quale egli era stato il dio nazionale divenne possibile solo allorquando venne ad essere considerato come il custode di idee morali più elevate di quelle che fino allora gli erano state associate, solo allorquando la sua natura venne concepita in maniera meno superficiale.

La concezione storica veniva ad apparire per la prima volta presso Osea ed Amos (circa ann. 760 a. c). Costoro sostenevano che gli Assiri andavano debitori delle loro conquiste, non al soccorso dei loro proprii dei, ma a Javeh il quale aveva voluto servirsi del loro esercito come di un mezzo per punire un popolo disobbediente. Quel grande e sconosciuto profeta che comunemente passa sotto il nome di Isaia, (verso il 540 av. G. G.) fa un passo ancor più innanzi. Il popolo di Israele non patisce solamente per i suoi propri peccati; deve altresi, esser purificato e reso degno di portare la pace e la salute a tutti i popoli. Agli sguardi profondamente ansiosi del profeta viene ad apparire la visione di colui i quale, mediante il più profondo abbattimento e la più profonda umiltà, deve vincere e portar seco il sommo bene; il profeta ha potuto vedere che la vita interiore e la simpatia possiedono un valore intrinseco assai maggiore della violenta conquista del potere, che le nazioni desiderano ardentemente di possedere, nella speranza di conquistare e di governare tutto il mondo. Qui il punto di vista storico ed il punto di vista morale si compenetrano a vicenda. Gere-

mia (verso il 620 av. C.) è il rappresentante principale della concezione morale, quantunque la stessa non sia perfettamente estranea ad Amos. Nella sua qualità di Dio della giustizia, Javeh deve governare, ovunque la giustizia la vince oppure deve vincerla, e perciò Egli ha da essere il dio di tutto il mondo, senza distinzione di nazioni. E poichè la vera relazione che si deve avere con Javeh è una relazione intima di cuore, finalmente, le forme esteriori e le loro differenze vengono a perdere ogni valore. Verrà tempo in cui tutti gli uomini possiederanno in cuor loro una legge; nello stesso tempo, lodava la fedeltà delle altre nazioni verso i loro dei, in opposizione alla mancanza di fede che riscontrava in Israele di fronte a Javeh. L'universalità delle idee morali, non che la vita interiore che le stesse esigono si conduca, sorpassa tutte le distinzioni di nazione.

Dopo i concetti su Dio che sono stati enunciati dai grandi profeti ebrei nello sforzo da loro fatto per elevarsi al di sopra dei concetti del loro tempo, Gesù di Nazaret non ha insegnato alcunchè di nuovo. Ma colla sua stessa persona ha reso testimonianza di esser venuto quel tempo che era stato previsto dai profeti nelle loro visioni e nelle loro aspirazioni ricolme di aspettative e di ansie, il tempo, cioè, in cui gli uomini avrebbero potuto mettersi in relazione diretta ed infinita con Dio. La commozione profonda prodotta nel cuore degli uomini dalla personalità di Gesù, che veniva a togliere il loro valore a tutte le relazioni, a tutte le distinzioni esteriori, permise al monoteismo di divenire in un modo assai più ampio, una religione nazionale. Il solo vero dio era un dio per il quale Gesù di Nazaret potesse fare testimonianza, e del quale Egli potesse essere il messaggero annunziatore.

Presso gli Indiani e presso i Greci, lo sviluppo avvenne in un'altra direzione. Presso gli Indiani non esisteva un Dio che esigesse di occupare da solo il posto della divinità; essi risalirono fino alla potenza che fà si che gli dei siano ciò che sono, alle aspirazioni ed ai bisogni che vengono a rivelarsi nella preghiera e nel sacrifizio. Qualora si voglia seguire un sistema di pensiero, degno di tutta la nostra attenzione, ciò che spinse gli uomini ad adorare gli dei fu precisamente considerato come la vera potenza divina. Brama significava in origine la parola creatrice e magica della preghiera, ma in seguito venne usata anche a denotare l'esistenza del principio stesso della vita, di modo che qui noi abbiamo un passaggio dall'idea di movimento a quella

del fine del movimento stesso, dalla preghiera all'oggetto al quale la preghiera stessa si dirige. Qualora ci si chiedesse che cosa più precisamente sia Brama, come fanno gli dei stessi negli Upanisadi, non si potrebbe rispondere altro che questo: E' la stessa cosa di Atma, l'anima che ogni uomo sa di possedere dentro di sè. Incontriamo in quest'epoca (e cioè verso l'800 av. C.), come abbiamo detto più sopra, il primo tentativo di un idealismo metafisico. Le divinità della religione popolare vengono ad occupare un posto al di sotto di Brama, perchè non sono se non altrettante forme delle sue manifestazioni. Questa relazione di subordinazione non venne riconosciuta se non dopo una lotta violenta. La tendenza monoteistica venne ad apparire in principio come una dottrina esoterica (tale è pure il significato degli Upanisadi,) e secondo l'opinione del Deussen, in origine venne sviluppata da alcuni pensatori che appartenevano alla casta dei guerrieri, mentre che i Bramini (i sacerdoti) aderirono per un lasso di tempo assai lungo all'interpretazione letterale del rituale tradizionale, e solo dopo assai lungo tempo si indussero ad ammettere una interpretazione allegorica, capace di rendere possibile l'unione della nuova dottrina col vecchio culto.

Presso i Greci, la tendenza monoteistica venne sviluppata specialmente per opera dei filosofi. Verso il 500 av. G. C., Senofane attaccava il politeismo, e questo attacco pigliava la forma, sia di una comparazione degli dei greci con gli dei delle altre nazioni, sia di una critica dell'antropomorfismo. Ogni popolo si crea i suoi dei a sua propria immagine e somiglianza; gli dei negri sono neri, quelli dei Traci sono biondi, e se i buoi avessero degli dei, è certo che se li rappresenterebbero sotto la forma di buoi. Senofane si innalza fino alla contemplazione di un principio di unità, che non può essere oggetto di alcuna immaginazione sensibile. Ma egli ha criticato il politeismo popolare altresì con delle ragioni morali, ed è più particolarmente da questo punto di vista che si può dire che Platone abbia continuato la di lui opera. Nell'India gli sforzi dei pensatori verso l'unità furono vinti dal bisogno popolare di una rappresentazione multipla del divino; ed anche in Grecia, il pensiero filosofico non fu capace di fornire la materia che era necessaria per la creazione di una religione popolare. Questo divenne possibile solo allorquando il pensiero potè svilupparsi sotto l'influenza della sua propria esperienza, e dei destini che eran proprii della nazione, come avvenne del profetismo giudaico nella continuazione dello stesso intrapresa da Gesù di Nazaret; fu necessario

che comparisse una persona, che rappresentasse essa stessa una rivelazione della vita interiore e dell'amore, e che, per conseguenza, potesse essere considerata quale un simbolo del valore delle idee per le quali andava combattendo.

Qui, come in molti altri punti, la psicologia religiosa non può fare altro che indicare taluni punti di vista che ci permettano di comprendere in qual modo avvenne il passaggio dal politeismo al monoteismo. Qui, però, contrariamente a quanto si è sovente affermato, non senza una tinta abbastanza carica di rettorica, non esiste alcun problema psicologico speciale. D'altra parte, anche ammesso questo, e cioè che non esista veramente un problema psicologico speciale, nè la storia, nè la psicologia possono lagnarsi che manchino dei problemi da risolvere.

Ma quando fu completa questa transizione dal politeismo al monoteismo? Quando si arrivò ad un monoteismo puro? Ed è possibile arrivarvi? Qualora la divinità venga concepita come qualche cosa che si distingua in varie persone, come qualche cosa che si opponga al concetto di un mondo che le pone dei limiti e le fa ostacolo, si può dire di avere veramente una concezione puramente monoteistica di Dio? Se il « mondo », « l'altro » che esiste fuori di Dio, è una realtà e non un nulla, esiste una potenza che non è infinitamente piccola in rapporto al potere divino; nei suoi proprii limiti è essa stessa un Dio, a quella guisa che Dio stesso lo è nei suoi. Questo ragionamento regge, tanto se supponiamo l'esistenza di un libero arbitrio (nel senso metafisico, non nel senso psicologico e morale della parola,) quanto se supponiamo l'esistenza del diavolo. E dal momento che delle supposizioni di questo genere se ne riscontrano in tutte le religioni della terra, e cioè nelle religioni popolari, non si ha il diritto di affermare come si è fatto assai spesso, che esista una grandissima opposizione tra il politeismo ed il monoteismo. A quella guisa che in seno al politeismo si riscontrano delle tendenze monoteistiche, così si verificano delle tendenze politeistiche anche in seno al monoteismo.

Gli sforzi più vigorosi per concepire un sistema monoteistico sono stati fatti dai filosofi, quali i vedantisti, gli Eleati e Spinoza. Ma ciò che ci ha dimostrato nel modo più chiaro che sia possibile che il problema della relazione che passa tra l'uno ed il molteplice, che per la loro unione vengono a costituire il reale, non si può risolvere col

l'esaltare uno dei due termini della relazione con detrimento dell'altro, sono stati precisamente questi tentativi. Imperocchè se noi pigliamo le mosse da uno solo dei due termini, per poter produrre l'altro non ci vuol meno della bacchetta magica di un mago.

Per ciò che riguarda la « conoscenza rinata » di cui parlano alcuni teologi, e cioè per sapere se la stessa viene a trovarsi qui in una condizione migliore di quella in cui si trova la conoscenza naturale, è ciò che non si potrebbe sapere se non quando ci fosse data la logica di questa conoscenza superiore, cosa che non ci è ancora stata fornita. Ma una più ampia discussione di questo argomento ci ricondurrebbe alla parte epistemologica del problema della filosofia religiosa.

54. Le due tendenze che vengono in tal modo ad apparire, in una maniera più o meno distinta, ed in proporzioni assai variabili, in ogni sistema di idee religiose, — nel politeismo tanto come nel monoteismo — corrispondono a due tendenze esistenti nella natura del sentimento religioso, tendenze che abbiamo già avuto occasione di indicare più sopra.

Da una parte esiste il bisogno di raccoglierci e di concentrarci, di rassegnarci, di sentirci aiutati e quasi portati in palma di mano da una potenza che si trovi innalzata al di sopra di ogni lotta e di ogni opposizione, al di là di ogni cambiamento. Questo bisogno trova elementi di sviluppo nel misticismo e nel monoteismo; coincide con il bisogno intellettuale di trovare una conclusione in un principio assoluto di unità.

Ma nella coscienza religiosa, si fa pure sentire un altro bisogno, ed in una maniera non meno energica del primo, che col primo si alterna; è il bisogno che abbiamo di sentire che in mezzo alla lotta abbiamo accanto a noi un compagno di lotta, un compagno che sa per esperienza propria che cosa è soffrire ed incontrare resistenza. Questo bisogno impedisce lo sviluppo di un completo monoteismo; s'appoggia su altri motivi assai variati. Un bisogno di idee intuitive, un bisogno di possedere delle immagini, agirà e condurrà alla formazione di idee limitate della divinità — o meglio ad idee della divinità considerata come qualche cosa di limitato — giacchè solamente il limite è in grado di offrire delle immagini. Abbiamo qui ciò che comunemente viene chiamato col nome di « antinomia del sentimento religioso », il quale non ha riposo fino a che ciò che è infinitamente

elevato non venga presentato sotto la forma del finito. Questo bisogno di forme può divenire abbastanza forte, da spaventarsi dell' idea dell' infinito; ed è in tal modo che lo stesso viene a trovarsi in diretta opposizione col primo bisogno.

Abbiamo già veduto il motivo per cui non sempre si è posto mente a questa opposizione. La coscienza religiosa viene assorbita da una tendenza, da un sentimento, che fa tutto quanto sta in lui per svilupparsi il più pienamente ed esprimersi il più completamente che sia possibile. Noi veniamo a scoprire l'opposizione o la contraddizione che passa tra le due tendenze solamente allorquando i ricordi, i ravvicinamenti e le comparazioni si son rese possibili. L'esperienza religiosa non versa in condizioni migliori sul terreno del monoteismo, di quello che possa versarvi su quello della religione del desiderio, od anche su quello del politeismo. La migliore, e, sovente, la sola arma di cui possa far uso la fede religiosa contro le critiche che le vengono mosse, consiste nell'ordinare ai suoi aderenti di astenersi da ogni riavvicinamento e da ogni comparazione. Facciamo ritorno, essa grida, ai momenti della piena e completa sentimentalità, della piena e completa emozione religiosa. Per esempio, colui che, come si è detto assai spesso, colui che non legge la bibbia se non in ginocchio, eviterà tutte le difficoltà della critica. Egli sarà posseduto da una sola concezione, a contenuto uniforme, ed anche allora sceglierà inconsciamente, e non piglierà se non ciò che può utilizzare. Per esempio, egli non domanderà mai a sè stesso se le varie narrazioni della risurrezione di Gesù vanno fra di loro d'accordo. Il problema della conciliazione della potenza di Dio con il libero arbitrio dell'uomo si capisce che non potrà mai presentarsi dinanzi al suo spirito, il quale, quando pensa ad una di queste due idee non ha tempo di pensare anche all'altra. Rasmus Nielsen ed Enrico Mansel hanno tentato di fare una sottile distinzione tra la religione e la teologia; e questa distinzione si rende possibile in seguito all'opposizione descritta più sopra, tra gli stati in cui vengono poste in oblio le più gravi differenze, e quelli in cui le stesse vengono poste l'una accanto all'altra e comparate. Questa opposizione si può conservare solo mediante una specie di ascetismo intellettuale. Per lo meno, ci saran sempre di quelli che preferiranno lo starsene ritti allo starsene ginocchioni, di quelli che reclameranno il diritto di guardare liberamente in faccia il mondo, e che tuttavia penseranno che quanto essi conoscono di più elevato

non ne verrà con ciò a patire alcun detrimento. Lo spirito orientale potrebbe indurci ad inginocchiarci, ma noi, eredi degli antichi greci, siamo profondamente convinti che, anche nelle più importanti questioni vitali, è possibile perfettamente lo starsene ritti.

L'opposizione che passa tra i differenti stati dà la stura qualche volta a conflitti abbastanza serii. La comparazione delle idee colle quali, nella loro forma estrema, si esprimono le opposte tendenze, può condurre, quando si tratti di nature che siano nel medesimo tempo appassionate ed intellettualmente sviluppate, ad un furore che può confinare fino col paradosso. Questo è quanto viene ad apparire sotto una forma mitigata, e, si potrebbe dire, più incosciente, in ciò ch'io chiamerei col nome di « la vergogna religiosa. » Imperocchè questa vergogna religiosa non scaturisce solamente da una natura che è timida ad esprimere i suoi sentimenti intimi, ma anche da un vago presentimento che tutte le immagini e tutte le parole mediante le quali noi ci sforziamo di esprimere le cose più elevate, non possono darci qualche cosa che sorpassi anche di poco il finito ed il limitato; — e per questo essa non solamente lancia il guanto di sfida alla critica degli altri, ciò che, comparativamente, non è se non cosa di abbastanza lieve importanza, ma viene a provocare altresì nel nostro spirito dei dubbi intorno alla solidità ed al valore di ciò che fino a quel momento ci era apparso come la cosa più elevata che si potesse concepire. A questo riguardo vi sono non poche nature alle quali riesce estremamente penoso il fare il bilancio del conto loro, specialmente quando si sentono anche trascinate da una certa qual pietà per le forme tradizionali; imperocchè questa tendenza loro cava la voglia di riavvicinare e comparare, cosa che altrimenti essi farebbero.

Allorquando si ponga mente a tutto questo cumulo di circostanze si viene pure a comprendere quanto la critica sia inevitabile e perchè la sua influenza si eserciti assai lentamente. Ma bisogna impegnar la battaglia, e, anche se questa non avesse mai ad aver un termine, non sempre si combatterà sullo stesso terreno e con le stesse armi. Il motivo per cui non ci può essere progresso non consiste già nel fatto che la lotta è interminabile. La lotta che si combatteva tra gli eroi di Odino era sempre la stessa, ma quella della quale qui ci occupiamo non sempre è la stessa; e in tal modo essa viene ad occupare un posto assai più elevato di quella del Walhalla. La ragione di questa rinascenza perenne della lotta sta in questo, che il cambiamento che si verifica

nella vita delle idee è assai più rapido che non sia il cambiamento che si verifica nella vita del sentimento; così una critica puramente teoretica di idee religiose non riesce mai a scrutare il problema in tutte le sue recondite profondità; la cosa deve esser sempre decisa in base al valore dei sentimenti che costituiscono la base delle idee religiose e che permettono all'idealismo di emettere sempre nuovi rampolli ad ogni nuovo attacco della critica. Eternamente si produce una oscillazione perenne da un polo all'altro della vita dello spirito, un'azione reciproca di elementi contradditorii. Ma la valutazione del sentimento religioso deve esser riservata per il capitolo che si occuperà dell'aspetto morale della filosofia della religione.

55. Riconoscere seriamente e logicamente l'esistenza di questa incessante azione reciproca, che rende impossibile ogni soluzione definitiva, ecco già un passo fatto in avanti. Proviamoci a far entrare questa esperienza nel bilancio delle cose religiose. Essa rende impossibile la concezione di una divinità completa. Allora la coscienza religiosa può rassegnarsi alla concezione di un Dio che non sia terminata e perfetta, ma che è in un continuo divenire, in via continua di sviluppo, alla pari della stessa coscienza religiosa, ma in base ad un tipo più vasto? Se sì, possiamo avere una religione di speranza, la quale riconosce che devono spuntare sempre nuovi problemi, ma che nel medesimo tempo in cui vengono a presentarsi questi nuovi problemi verrà sempre ad apparire nuovamente la possibilità di trattarli. Allora si viene a considerare ciascun nuovo stato come qualche cosa di provvisorio; è una tappa sul sentiero, sul cammino dell'esistenza in genere, dell'individuo in particolare; e non resteremo mai meravigliati nè spaventati di trovarci sempre in discussione; imperocchè verranno ad apparire sotto nuove forme antichi problemi, e la nuova questione sotto la quale si viene formulando la nostra indagine segnerà probabilmente un progresso sulla questione precedente. Perchè inquietarci di questo continuo cangiamento? Esso sta ad indicare una legge del nostro pensiero, una legge forse altrettanto reale quanto il nostro pensiero stesso. Probabilmente l'immutabilità divina consiste nel fatto — oppure si esprime col fatto — che ogni cambiamento si produce in conformità di leggi determinate, e che questa stessa legge di sviluppo rappresenta una delle leggi essenziali del reale; nel qual caso viene a scomparire la contraddizione che esiste tra l'invariabilità e la variabilità. In questo caso, l'invariabile rappresenta la legge stessa

del cambiamento, e quando una legge particolare viene a subire una qualche modificazione, questa non avviene se non per obbedire ad una legge superiore. Il nostro pensiero non può far altro che salire qualche scalino di una scala della quale noi non facciamo altro che intravvedere la possibilità; ma la facoltà di salire, per piccola che possa essere, basta a far nascere una speranza precisa, una fede nella conservazione del valore, una fedeltà costante al grande Excelsior, che rappresenta l'elemento più nobile di tutte le religioni. Quale malanno che esso si trovi così spesso arrestato nel suo sviluppo da formole dogmatiche! Se la conclusione alla quale siamo pervenuti qui era qualche cosa più di una semplice speranza finale, di un semplice motivo soggettivo, noi avremmo perduto il nostro incessante Excelsior. Ma nè la nostra esperienza, nè il nostro pensiero ci conducono ad una conclusione oggettiva; la ragione forse ne è questa che il reale non finisce mai. Questo verrebbe probabilmente a fornirci una spiegazione la più completa che sia possibile dell' impossibilità in cui versiamo di scoprire un dogma od un' immagine che corrisponda alla pienezza del reale. Qualora mi si obbiettasse che questo pensiero (che bisogna comparare con quanto è stato detto più sopra nei paragrafi 10, 15, 22, 31, 34), sorpassa la limitazione di ciò che a buon diritto si può chiamare col nome di religione, allora io non lo negherei, ma rinunzierei volentieri all'uso di questa parola non appena se ne fosse trovata un'altra che si trovasse veramente in grado di sostituirla. Noi siamo degli uomini liberi, e non bisogna fare di noi altrettanti schiavi delle parole.

E)

L'esperienza religiosa e la tradizione.

56. La forma ed il contennto della fede religiosa non si possono mai spiegare partendo semplicemente dall'esperienza di un solo individuo; lo ha già dimostrato la nostra precedente ricerca; l'evoluzione che va dalla religione del desiderio fino al monoteismo, passando attraverso al politeismo ha occupato un lungo corso di secoli ed un gran numero di generazioni, ed ogni individuo viene collocato in un dato punto di questa evoluzione, punto che determina nel medesimo

tempo ciò che precede e ciò che segue. Anche allorquando un uomo ha fatte le più profonde e le più indipendenti tra le esperienze della relazione che passa tra il valore e la realtà, la sua maniera di esprimersi e di interpretare queste esperienze sarà ancora condizionata dalla cerchia di idee che gli sono famigliari ed anche, più o meno, dalla tradizione, quantunque non sia necessario che egli se n'accorga. Le idee possono trovarsi talmente inconsciamente mescolate a ciò che ha sentito ed esperimentato, che egli non può indursi a credere di avere immediatamente esperimentato il loro contenuto. La differenza che passa tra gli elementi dati immediatamente e quelli che vi possono essere mescolati si può scoprire solamente con un esame un poco più attento. Per illuminare questo punto io addurrò qualche esempio storico.

57. Anche presso i popoli non ancora inciviliti, la relazione che passa tra le esperienze dell' individuo (sopra tutto nel tempo che perdurano gli stati di estasi) e la tradizione, si manifesta abbastanza chiaramente. Fra le varie popolazioni della Siberia ce n'è una presso la quale vige un'abitudine secondo la quale il giovane che desidera divenire Chaman, ossia sacerdote, si ritira nella solitudine, e va errando durante la notte per colline e foreste, ove è preda di strane visioni, nelle quali gli dei della sua tribù e gli spiriti dei suoi antenati a lui si rivelano. Ei vede allora cogli occhi proprii ciò che fino allora non conosceva se non per quanto ne aveva sentito dire. Ei ripete questa esperienza durante la perdita di coscienza che sopravviene non appena egli ritorna rapidamente in sè stesso; durante lo stato di estasi che in tal modo viene a prodursi, vede dinanzi a sè ciò che fino allora non aveva conosciuto se non per tradizione.

E ciò che qui vien detto della materia prima della visione dell'estasi, vale altresì quale principio per i gradi superiori. Le visioni del sognatore estatico ed ispirato vengono determinate nelle loro particolarità dalle idee delle quali si trovava in possesso prima di quelle visioni. È pure possibile produrre delle allucinazioni di una data specie predicendo a taluni soggetti ipnotizzati che vedranno un dato oggetto; vi possono pure essere indotti da qualche eccitante sensibile (come colori, suoni, gusti, ecc.) Charcot e Pierre Janet sono riusciti in tal modo a predeterminare quali sarebbero state le visioni cui sarebbero andati soggetti i loro pazienti. Questo stato di cose trova la sua base nel fatto che le allucinazioni sulle quali sono fon-

date le visioni sono assai spesso quant'altre mai indefinite ed elementarissime, di modo che non si definiscono e non vengono ad assumere un valore se non quando si trovano unite ad un dato ordine di idee, se non quando vengono interpretate in base ad idee che il soggetto viene a fornire inconsciamente togliendole dalla sua memoria; — per esempio, il soggetto è preda di allucinazioni di punti luminosi, forniti di una luce abbagliante, ed inconsciamente con esse viene a costruire una figura bianca, che era forse l'ultima cosa della quale egli aveva inteso parlare. Un buon esempio di una visione indefinita, che diventa determinata ed articolata, ci viene offerta dalla visione di Bernadette, la piccola contadina, dalla quale venne a scaturire il culto della vergine di Lourdes. Questo carattere viene anche meglio osservato nelle visioni di Swedenborg. Un bel mattino, trovandosi seduto e tutto immerso in una contemplazione religiosa, alzò gli occhi e scorse nel cielo, al di sopra della sua testa, una luce brillante; siccome si mise a rimirarla intensamente, essa si ritirò da un lato; il cielo si aprì dinanzi a lui, e framezzo a tante altre meraviglie, scorse una schiera di angeli che tra di loro disputavano; infiammato dal desiderio ardente di ascoltare ciò che essi fra di loro andavano dicendo, ricevette anche questo favore; dapprima non gli fu dato d'intendere altro che un rumore *(sonus)* il quale stava ad esprimere l'amore divino, ma in seguito ascoltò pure delle parole articolate (*loquela*) ripiene di divina sapienza. Qui abbiamo delle allucinazioni della vista, e delle allucinazioni dell'udito, che divennero le une e le altre ognor più distinte man mano che progrediva lo sviluppo della visione...... E, quantunque gli angeli parlassero di « cose indicibili », la maggior parte delle quali era impossibile esprimere in linguaggio umano, pure, in grazia di precedenti visioni, Swedenborg potè comprenderle almeno in parte; gli angeli andavano parlando di una specie di teologia unitariana. I dogmi angelici sarebbero stati certamente ben diversi, qualora il privilegio di ascoltarli fosse stato concesso ad un teologo ortodosso.

Le allucinazioni puramente elementari sono certamente assai più frequenti di quello che si creda comunemente; ma non divengono ciò che passa comunemente sotto il nome di visioni se non quando si verificano delle circostanze speciali, come quando l'individuo si trova sotto l'influenza di una forte eccitazione, di una tensione della coscienza, e di idee dominanti, preda di una emozione. Il valore di queste

visioni differisce profondamente da visione a visione, quantunque la spiegazione psicologica delle stesse sia identica, almeno nei suoi elementi essenziali. Non si chiama un'allucinazione col nome di visione, se non allorquando la stessa possiede un certo valore; ma dal punto di vista psicologico non c'è differenza di principio. Tutte le visioni portano il contrassegno del carattere, dei ricordi, del grado di cultura del visionario. Quale esempio della maniera con cui le idee che hanno agito anteriormente nella coscienza, possono determinare una allucinazione elementare e comunicarle il loro proprio significato, citerò (aggiungendola a quella di Swedenborg già citata) una visione di S. Vincenzo de' Paoli, che gli apparve nel momento in cui l'amica sua, Signora di Chantal, rendeva l'ultimo respiro. Egli vide una bolla brillante salire nell'aria, e quando fu ben in alto nell'aria unirsi ad un'altra bolla di luce, dopo di che ambedue vennero assorbite in un globo di luce ancor più brillante; ed una voce interna gli andava sussurrando che egli vedeva l'anima della sua pia amica, la quale, congiunta all'anima di S. Francesco di Sales, morto anteriormente, si era unita a Dio (1). Adunque si vede fino a qual punto le visioni si trovano determinate dalle idee dominanti in precedenza; se queste idee si trovano formulate ed organizzate, potranno nel medesimo tempo interpretare e calmare delle violente crisi di visioni e di estasi nel dominio della religione. Questo fenomeno si riproduce in tutto quanto il corso della storia della vita religiosa.

Allorquando il culto estatico di Dionisos si sparse dalla Tracia in Grecia, l'oracolo di Delfo seppe organizzare questo movimento selvaggio, associandolo al culto di Apollo già esistente. Mentre fino a quel momento le baccanti non avevano conosciuto altra regola all'in-

(1) Cfr. la mia *psicologia* V B 7 a, e la bibliografia ad loc. cit. Francis Galton, *inquiries into human faculty*, London 1883, pp. 155-173. Per ciò che riguarda la visione di Swedenborg, cfr. Emanuel Swedenborg, *summaria expositio doctrinae ecclesiae* Amstelodami 1769, parag. 119. (In questa visione è degno di nota il gustoso incidente degli angeli, quando credono di aver scoperto che Swedenborg addottasse la dottrina ortodossa della Trinità; minacciano di espellerlo dal cielo e Swedenborg è costretto a pregarli insistentemente di considerare le cose con un poco più di calma, e di por mente che egli trasforma le tre persone divine in tre attributi di una sola e stessa persona. In tal maniera fa da maestro agli angeli e li impedisce di agire con furia eccessiva.) Per la visione di S. Vincenzo de' Paoli, cfr. Brogliè *Saint Vincent de Paul*, Paris, 1898, p. 123.

fuori degli impulsi di un sentimento fanatico, a partire da quel momento vennero sottoposte all'influenza di un culto armonioso e chiaramente formulato. L'oracolo di Delfo, ossia in altre parole, il clero di Delfo, pare che fosse una specie di autorità che interpretava ed organizzava i movimenti della vita religiosa. Platone parla del Dio di Delfo come se fosse un interprete — funzione, questa, che si trasmetteva di padre in figlio. Posto che l'oracolo di Delfo veniva consultato da tutti gli stati della Grecia, intorno alle questioni di rito religioso, la tradizione delfica venne ad acquistare una grande influenza su tutto quanto lo sviluppo della religione ellenica (1).

58. Nella storia della religione giudaica, la scoperta del libro della legge (Deuteronomio) fatta nel tempio, sotto il regno del re Giosia (verso l'anno 620 av. C.) costituì un avvenimento di grande importanza. La libera azione individuale nel dominio della vita del culto e della profezia venne a trovarsi in urto con una organizzazione stabilita. Il clero veniva ad estendere la sua esclusiva autorità sulla vita religiosa, mentre che in altri tempi i padri di famiglia avevano avuta la direzione delle loro proprie devozioni e di quelle dei loro figliuoli. La frontiera che separava il clero dal popol si fece sempre più netta, ed i profeti vennero in breve sostituiti dai sacerdoti. Il giudaismo venne ad avere un libro canonico, una tradizione codificata; divenne la religione di un libro, e su questo punto venne più tardi imitato tanto dal cristianesimo quanto dal maomettanismo (2).

59. In sugli inizii del cristianesimo, le tradizioni religiose del popolo e del tempo in mezzo al quale visse il fondatore del cristianesimo camminavano nello stesso senso. Noi non possiamo sapere al-

---

(1) Cfr. a questo proposito Erwin Rohde, *Psyche*, passim. Diels (nella edizione da lui fatta di Parmenide) parla di questi direttori « così intelligenti dell'oracolo di Delfo, che dal secolo VIII al VI esercitarono la massima influenza sulla religione e sulla morale, egualmente che sui rapporti politici e sociali della Grecia e paesi finitimi » I loro nomi ci sono quasi tutti sconosciuti. E quindi, se in Grecia non è riescita a svilupparsi alcuna gerarchia di questo genere, nonostante il gran posto occupato nella storia greca dai misteri e dalle profezie, noi ne andiamo debitori al progredire della scienza (la sofistica) ed in parte anche alla democrazia. Diels, *parmenides lehrgedicht*, pp. 12-13.

(2) Cfr. Cornill, *israelitische prophetismus,* Strassburg, 1896, pp. 82-92. Conformemente alla teoria tradizionale, il giudaismo sarebbe divenuto una religione del libro in un'epoca assai più antica.

cunchè della vita interiore di Gesù di Nazaret, prima che intraprendesse il suo pubblico ministero. Ma qualunque possa essere stato lo sviluppo della sua vita sentimentale, è certo che Egli deve essersi servito delle tradizioni del suo popolo per interpretarla e formularla. Nel suo Sermone sul Monte, egli presenta il suo insegnamento morale come se fosse una interpretazione più profonda e più spirituale della legge mosaica. Nell' idea messianica, egli trova l'espressione dell'opera sua e del posto che egli occupa nella storia. Nelle speranze millenarie, nell'attesa, probabilmente improntata dal giudaismo al parsismo, di un regno futuro di perfezione, egli trovava delle forme e delle immagini per la grande speranze che diffondeva nel genere umano. Gli è così che anche la più grande personalità religiosa che abbia mai conosciuto la storia delle religioni ha subita ed estesa l' influenza della tradizione, tanto nella sostanza dell'opera sua che nello sviluppo della stessa. Questo non viene a diminuire la sua originalità, imperocchè l'antico diviene nuovo, quando si trova ad esser adattato ed applicato da un genio profondo ed originale.

Il contegno di Gesù che va formulando le sue idee religiose, rassomiglia a quello dei suoi discepoli, i quali procurano di interpretare e di esprimere gli effetti che erano stati prodotti su di loro dalla personalità, dalla vita e dalla morte del loro maestro. Uniformandosi strettamente all' interpretazione che ne dava egli stesso, essi lo considerarono tanto come il messia aspettato, (nei tre primi vangeli) quanto come il Logos, il verbo eterno (nel vangelo secondo S. Giovanni) od anche come il sacrifizio per il peccato (come in S. Paolo) o come un grande sacerdote spirituale (come nella lettera agli Ebrei). Tali sono le differenti maniere con cui procuravano di spiegare a sè stessi ciò che il maestro per loro era stato.

60. Il quadro che ci viene fornito dalle lettere apostoliche delle prime chiese cristiane non ci dimostra affatto che allora esistesse una organizzazione fissa. L'entusiamo e l'estasi si abbandonavano per completo a tutte le loro libertà. Ma se la vita comune era destinata a svilupparsi, non bastava più che gli individui si abbandonassero in tutta libertà alle esperienze interne, dato sopratutto che, in causa dell'eccitazione violenta che veniva prodotta da queste esperienze, riusciva impossibile formularle in pensieri ed in parole, dimodochè i trasporti di questo genere riuscivano perfettamente incomprensibili agli altri uomini. Il « dono delle lingue » consisteva in grida inarticolate, e,

perciò, incomprensibili. « Lo spirito » agiva in modo così potente che « l'intendimento » non poteva occuparvi alcun posto. Gli è per ciò che Paolo esorta quei di Corinto a porre un limite a questi stati estatici, per tutto il tempo in cui duravano le loro riunioni, limitandosi a ciò che potesse esser testimoniato da un fedele specialmente incaricato di questa bisogna di esprimere ed interpretare, acciocchè gli altri potessero trarre profitto di queste esperienze. Il capitolo decimo quarto della prima lettera ai Corintii fornisce un piccolo quadro dello stato delle cose (cfr. anche 2 Cor. V, 13). L'interprete probabilmente poteva identificarsi con colui che parlava « varie lingue », fino al punto da trovare i pensieri e le parole che fossero adattate ad esprimere ciò che avveniva nello spirito dell'ispirato per tutto il tempo che durava il suo stato di estasi. Una simpatia immediata, una potenza d'analogia guidata da un tatto infallibile, ecco le sole cose che siano necessarie a supporsi per questo genere di interpretazioni, come avviene nel caso in cui noi dobbiamo dedurre dagli sguardi e dai movimenti di altri uomini ciò che passa attraverso al loro spirito. Ma nello stesso tempo, si può essere certi che non pochi dei modelli di questo genere di interpretazione erano presi a prestito, in parte dai testi dell'antico testamento, ed in parte dalle dottrine apostoliche. Questa probabilmente è la spiegazione che si può dare della raccomandazione fatta nella lettera ai Romani (XII, 6), circa il dono di proprietà « in proporzione » colla fede; in questo testo la parola « fede » viene presa nel senso di contenuto della fede. In tal modo, le esperienze interne del soggetto vennero fin da principio sottoposte ai modelli proposti già dalla tradizione.

Più tardi, quando la chiesa si andò gradualmente organizzando, la la sorgente dell'ispirazione individuale a poco a poco si andò dissecando. Nei tempi apostolici, la ragione principale di questa ispirazione fu l'edificazione degli altri; ma più tardi divenne cosa della maggior importanza il conservare l'accordo colla tradizione, in modo da escludere l'eresia. Tutti i movimenti liberi individuali vennero repressi come si fa con ciò che è pericoloso, quando essi stessi non venivano a cessare per esaurimento. La facoltà di avere delle visioni e di esercitare il dono delle lingue dapprima venne a cessare, com'era naturale, fra i laici, ma più tardi venne a scomparire anche fra i monaci ed i sacerdoti. Gli uomini incominciarono a paragonare ed a riflettere. Essi non posero più la loro fede nell'ispirazione individuale immediata, ma pro-

varono questa ispirazione servendosi di regole che si fecero sempre più precise. Nelle così dette epistole pastorali (a Tito ed a Timoteo) « la buona dottrina » viene già espressamente insegnata, in opposizione agli errori eretici. La storia della chiesa sta a dimostrare come l'organizzazione e la formulazione dei dogmi avvenne col decorrere dei secoli. L'espansione cedette di fronte all'organizzazione ed alla formulazione. Il concretarsi del canone (la collezione degli scritti del nuovo testamento) rappresenta il momento più importante di questo sviluppo. Fu allora che la chiesa, giunta ormai ad un certo momento del suo sviluppo, decise una volta per sempre quali avessero ad essere i libri che bisognava considerare come altrettante testimonianze autentiche della vera dottrina.

A partire da quel momento, le autorità della chiesa furono considerate come le sole competenti a decidere se una dottrina fosse o no meritevole di esser ritenuta come buona, mentre che precedentemente la rivelazione aveva sempre portato la sua testimonianza nel cuore degli individui. La chiesa divenne allora la custode del dono della grazia. Abbiamo visto come la stessa cosa si verificasse per ciò che riguarda i miracoli; a quella guisa che sola la chiesa poteva decidere se un miracolo fosse veramente autentico o no, così essa sola poteva decidere della validità o meno della dottrina religiosa. Anche nell'organizzazione della vita religiosa, la chiesa volle che si seguissero le sue tradizioni; quando Francesco d'Assisi volle restaurare la vita apostolica, (secondo l'evangelo di S. Matteo, c. x), la chiesa dichiarò insistentemente che ogni nuovo ordine doveva esser fondato sul modello degli ordini precedenti *(exempla antiquorum)*. Qui, come assai spesso altrove, la chiesa si oppose al ristabilimento di quanto era primitivo, quando questo veniva a trovarsi in urto colle tradizioni che in quell'intervallo si erano venute formando.

Ma la chiesa cattolica si riserva pure da sè stessa il diritto di promulgare delle nuove dottrine. Tutte le volte che il bisogno religioso ha indotto a formulare talune idee, il capo della chiesa può dichiarare che il contenuto, che l'essenza di quelle idee rappresenta una dottrina della chiesa. Il nuovo dogma viene allora ad apparire quale un'espressione autentica di qualche cosa che la chiesa in realtà ha sempre creduto, ma di cui solo ora viene a pigliare piena coscienza. Prima che si promulgasse il dogma dell'immacolata concezione, Pio IX lanciò un'enciclica per vedere se questo dogma sarebbe piaciuto

ai fedeli. Questo passo che venne fatto giustifica l'iscrizione che venne incisa più tardi sulle mura della cattedrale di S. Pietro, allo scopo di dichiarare che, promulgando questo dogma, il papa aveva resi paghi i voti di tutto l'orbe cattolico (*totius orbis catholici desideria explevit*) (1). Gli autori cattolici considerano talvolta nei loro scritti tutti i dogmi promulgati dalla chiesa — anche nel secolo XIX — come se fossero lo sviluppo ulteriore di ciò che Gesù ha insegnato ai suoi discepoli (2) nei quaranta giorni, compreso quello della risurrezione, che precedettero la sua ascensione. La storia del dogma, che è già stato menzionata, fornisce un contributo assai interessante alla psicologia della religione, giacchè vi riscontriamo in modo chiaro la relazione che passa tra i bisogni sentimentali (*desideria*) e le idee. Gli uomini sentivano il bisogno di un intermediario tra Gesù deificato e l'umanità. Essi sentivano altresì il desiderio di avere un rappresentante di un certo elemento femminile, più specialmente dell'amore materno, (cfr. l'idea di Kurotrophos) che venisse compreso entro la cerchia delle idee religiose.

Come avviene anche in ogni altro procedimento psicologico, qui

(1) Fr. Nielsen, *pavedömmet i det nittende aarhundrede.* (Il papato nel secolo XIX), II, pp. 216-223. Per la storia anteriore della Concezione Immacolata, cfr. Harnack, *lehrbuch der dogmengeschichte*, III, pp. 284-587. È particolarmente interessante l'atteggiamento del futuro card. Newman di fronte a questo dogma (Hutton, *Cardinal Newman*, pp. 201 sqq.).

(2) In un articolo inserito nella *nineteenth century* del febbraio 1900, intorno alla « Continuità del cattolicismo » il P. gesuita Clarke scriveva: « Prima che nostro Signore salisse al cielo, le sacre scritture ci dicono che, ne' quaranta giorni che passarono tra la sua risurrezione e la sua ascensione, egli apparve ai suoi apostoli « parlando del regno di Dio » (*atti* 1, 3). Ora, nel Nuovo Testamento, il regno di Dio è sinonimo della chiesa di Cristo... In questo passo egli si riferisce innanzi tutto alla chiesa che é sulla terra. Ci dice che nostro Signore ha ammaestrati i suoi discepoli sulla natura della chiesa che egli era venuto a fondare sulla terra, sulla sua costituzione, il suo governo, la sua disciplina, i suoi sacramenti, e, sopratutto, le sacre dottrine che essa aveva la missione di insegnare all'umanità.... Ogni decreto di concilii, ogni affermazione infallibile di papi, non è se non lo sviluppo di qualche parte di questo corpo di dottrina ». Nulla ci dice della fonte da cui scaturisce questa conoscenza che egli ha delle parole di Gesù ai suoi discepoli durante quei benedetti quaranta giorni. È materia di fede l'ammettere che ciò che era necessario alla fede venisse comunicato durante quel lasso di tempo. Sappiamo benissimo che i cattolici non sono i soli a servirsi di questi quaranta giorni per far passare tutto ciò che altrimenti non si trova nel Nuovo Testamento.

si sono trovati in gioco molti fattori. Non c'è un solo dogma il quale si possa convenientemente spiegare riportandosi al bisogno religioso immediato. Le circostanze esteriori ed interiori in cui versa la chiesa occupano un posto essenziale. La chiesa si sente legata dalle sue tradizioni (in quel modo con cui essa le comprende), e le segue per abitudine, ciecamente, e si sente pure legata da un'analogia colle idee già formate, o dal desiderio di andare a caccia di idee nuove che siano più adattate a completare le antiche. Lotta contro un'eresia, e perciò va in cerca di una formula, che dia a questa una smentita formale e categorica nella forma più chiara che sia possibile; od anche procura di riunire e conciliare delle opposte tendenze, servendosi di un prudente compromesso, o di una formola vaga ed ambigua ancor più prudente. Forse si va esercitando nel formulare idee che corrispondano ai suoi riti man mano che gli stessi si vanno sviluppando. Nella sua *storia dei dogmi*, il prof. Harnack ha indicati undici fattori diversi — e cioè dieci altri da aggiungersi a quello del bisogno religioso propriamente detto — che hanno cooperato allo sviluppo dei dogmi della chiesa (e cioè al contenuto del dogmatismo ortodosso di oggi) nel corso dei primi secoli (1).

61. Quanto in tal modo viene ad apparire nella storia di una comunità religiosa, viene ad essere ancor più in evidenza nella vita religiosa di un individuo, quando costui sente nel medesimo tempo e la facoltà ed il bisogno di descrivere il suo interno sviluppo. Di questo caso esiste un grande esempio, le *confessioni di S. Agostino.* Allorquando S. Agostino scrisse quest'opera, si trovava solidamente attaccato alla tradizione ecclesiastica. Egli stesso ci dice che non credeva al vangelo se non in quanto faceva parte della tradizione della chiesa. E tuttavia, è abbastanza facile scoprire quale fosse il lavorio psicologico centrale, il sentimento che aveva bisogno di idee per esprimersi. Il libro decimo delle *confessioni* è un capitolo particolarmente rivelatore. Qui S. Agostino procura di spiegare egli stesso quale fosse l'oggetto del suo bisogno intimo. « Che amo io, quando amo te? » ei chiede al suo Dio. Passa in rassegna una lunga lista di cose e di forme che l'esperienza gli ha offerte; ma nessuna di esse è in grado di appagare il bisogno del suo cuore. Egli trova una possibile analogia solamente nel suo cuore, nel suo spirito. Con un

(1) A. Harnack, Lehrbuch der dogmengeschichte, I, p. 16 sqq.

argomento profondo, argomento di un interesse straordinario e degno di tutta l'attenzione di chi volesse fare la storia dei concetti fondamentali della psicologia, egli dimostra che la memoria costituisce il carattere essenziale della vita dello spirito. Dio deve essere un essere, che agisce come in noi agisce la facoltà della memoria. Ed egli agisce nel più profondo delle anime nostre — molto al di là dell'elemento più profondo del nostro io cosciente. In quest'uomo intimo abita la verità. E tuttavia, (e qui noi cogliamo il passaggio dal punto di vista psicologico al punto di vista ecclesiastico), Dio non è solamente ciò che agisce dentro di noi, esso è anche e innanzi tutto un oggetto di ricordo — il ricordo della predicazione della chiesa (*ministerium praedicationis*), per l'intermediario della quale noi realmente lo conosciamo (1).

Non c'è uomo nel quale la profonda esperienza personale, la forza del pensiero, e la fede assoluta nell'autorità, si trovino unite in una maniera così stretta e così caratteristica, come si trovano in questo grande dottore della chiesa. Ma anche in lui, si viene a scorgere chiaramente l'opposizione tra l'assorbimento nell'io e la dipendenza per ciò che riguarda la tradizione esterna. « Non uscire di te stesso, egli grida, conciossiachè la verità abita nel tuo cuore ». E tuttavia, egli grida di essere debitore di tutto alla tradizione della chiesa; come se questa non venisse dal di fuori. Questa stretta dipendenza di fronte alla tradizione, non riesce, però, ad oscurare la relazione psicologica fondamentale che passa tra il sentimento e l'idea, relazione che è tutta propria del dominio religioso. Questa relazione fondamentale si trova fortissimamente espressa in quelle parole che io ho preso come epigrafe ponendole in testa di questo capitolo; S. Agostino vi ricerca un attributo che possa servirgli per poter determinare ciò che si rivela al sentimento. Il dubbio, che lo ha tormentato tanto fortemente nel corso delle lotte spirituali della sua gioventù, l'ha ora condotto ad attaccarsi alla tradizione della chiesa; ancora più tardi, quando già si era rivelato come uno strenuo apologista della chiesa,

(1) Cfr. inoltre *confess.* X (sopratutto 6, 35-38, 65), I, I, in cui fa distinzione tra l'invocar Dio e conoscer Dio. III, (Deus est interior intimo meo et Superior Summo meo, VI, 1. Quaerebam te foris a me, et non inveniebam Deum cordis mei), e *de vera religione*, c. 39. (Noli foras ire; in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas).

fu dominato dal bisogno di mantenere l'autorità di questa di fronte agli elementi di disorganizzazione che vi erano penetrati; altrimenti, gli impulsi della sua vita interiore avrebbero potuto condurlo a dei risultati più liberi e più universali. Oltre che questo, bisogna ricordarsi che egli viveva in un'epoca in cui, per far uso delle sue proprie espressioni, il mondo si era invecchiato (*senuisse jam mundum*); non è certamente in epoche di questo genere che si può sperare di trovare l'ardimento che è necessario per il libero ed indipendente dispiegamento della vita interiore.

Tra l'argomentazione del libro decimo delle *confessioni* di S. Agostino ed il modo di pensare degli Upanisadi si può riscontrare una certa qual analogia. A quella guisa che S. Agostino chiede: « che cosa amo io, quando amo Te? » così negli Upanisadi si chiede: « che è Brama? » E la risposta è questa: « Brama è Atma (il soffio, lo spirito, l'anima) ». In tal modo noi vediamo che il principio che serve di punto di partenza a tutto il mondo reale, e che è esso stesso (poichè Brama rappresenta in realtà la potenza della preghiera) una proiezione dei bisogni del sentimento, trova (per lo meno provvisoriamente) la sua più elevata e più appropriata espressione nelle idee che sono prese a prestito dalla vita dell'anima (1). Gli antichi pensatori indiani erano attaccati alla tradizione assai meno strettamente di quello che lo fosse S. Agostino; ed in tal modo, nel caso loro, il lavorio psicologico si può ritrovare e seguire in modo assai più chiaro di quello che sia possibile in S. Agostino.

62. Nei mistici del medio-evo, si incontrano interessanti esempi dell'influenza reciproca del sentimento, dell'ideazione e della tradizione. Stando ad una terminologia usata assai di frequente tra i mistici, « la volontà », ossia l'amore viene considerata come in opposizione alla memoria ed all'intendimento. Negli stadii superiori, tutte queste facoltà si trovano quasi allo stato di sonno, perchè la volontà si trova ad esser dominata da una straboccante beatitudine; ogni dolore vien posto in oblio; non è più possibile ricercare quale sia la causa di questo stato, come non è più possibile farne il paragone con altre cause. Finchè durano quegli stati supremi di estasi, è perfino impossibile avere una visione, e durante questo tempo, il soggetto non è in grado di comunicare con altri uomini; tuttavia, la volontà

(1) *Upanishads*, Deussen, pp. 164-166, 395.

vi persiste assai più a lungo che non la memoria e l'intendimento, e non appena queste, più tardi, possono nuovamente mettersi in azione, ritorna possibile il formarsi delle idee e comunicare con altri. Il soggetto si trova allora in grado di dettare una narrazione di ciò che ritiene d'aver esperimentato. Ma tutti i mistici sono concordi nell'insistere sulla differenza che passa tra le loro vere esperienze ed i pensieri e le parole colle quali si sforzano di esprimerle. « Questo si può sentire, ma non si può esprimere », dice Ugo di S. Vittore. E, servendosi dell'immagine del cantico dei cantici, egli continua: « Il tuo diletto viene invisibile, viene nascosto, viene incomprensibile; viene per abbracciarti, non per esser visto da te ». Angela di Foligno descrive in tal modo una visione: « Che vidi io mai? Dio stesso. Non posso dire altro. Era una pienezza, una luce intensa, che dava una perfetta soddisfazione, e ad esprimere la quale non sono sufficienti nè le parole, nè le comparazioni. Era la bellezza suprema, che chiude ermeticamente tutte le labbra e contiene il sommo bene ». Quando lesse il racconto delle sue esperienze, trascritto sotto dettatura, si rifiutò più di una volta di riconoscerlo come suo (1).

Quantunque i mistici amino insistere fortemente sulla differenza che passa tra le loro esperienze e le loro descrizioni delle stesse, pure affermano con insistenza non minore, che queste esperienze si trovano in armonia con gli insegnamenti della bibbia e della chiesa. Questa affermazione rimane pur sempre un enigma psicologico, e cioè rimane un enigma psicologico la questione che consiste nel sapere in qual modo essi possano essere convinti dell'armonia del contenuto delle loro esperienze con l'insegnamento della chiesa, dal momento che queste esperienze sono tanto diverse dalla descrizione che ne danno. Qui si vede chiaramente che l'armonia con l'insegnamento della chiesa esiste in forza di un atto della volontà, in luogo di essere

---

(1) Liebner, *Hugo De Saint Victor*, pp. 41, 271, 332. Haureau, *Les Oeuvres De Hugue De Saint Victor*, Paris, 1886, p. 140 sqq. L'espressione « abbracciato » e « toccato » (venit ut tangat te, non ut videatur a te) richiamano Plotino (cfr. *Ennead* V 3, 16, 17, 11, 7-36). Questo ci ricorda, nostro malgrado, la storia di Amore e Psiche. I poeti erotici greci ed ebraici hanno potuto pigliar a prestito dei simboli dall'esperienza religiosa. Angela di Foligno, *Le livre des visions et instructions*, 3 ed. Paris 1895, p. 67 sqq. L'accordo della terminologia di Ugo S. Vittore con quella di S. Teresa è degna di nota. Cfr. *vie De Sainte Therese ecrite par elle Même*, Paris, 1896, p. 181 sqq., 209, sqq.

oggetto di una scoperta. Nell'interpretazione e nella descrizione che essi danno di ciò che hanno provato, si pigliano la briga di non fare entrar nulla che si trovi in contraddizione con l'insegnamento della bibbia e della chiesa. Sopra di questo punto si hanno delle espresse spiegazioni date da alcuni dei più grandi mistici del medio-evo. Gli è così che Susone dice di se stesso: « Scrivendo la sua opera principale (il *libro della sapienza eterna*), il suo stato non era quello di un uomo che detta in modo attivo, ma quello di un uomo dominato da Dio (*divina patiens*). Allorquando ciò che in tal modo gli era stato concesso venne consegnato allo scritto, ei ritornò in se stesso *(ad se revertens)* ed esaminò attentamente *(diligenter rimatus est)* se vi si riscontrasse alcunchè che differisse da quanto avevano insegnato i santi padri ». Qui viene ad apparire in modo chiarissimo la differenza che passa tra il dominio, il ritorno alla coscienza di se stesso e la sottomissione ansiosa all'autorità.

Il ritorno alla coscienza non indusse punto Susone, come avvenne di S. Agostino, grazie alla sua forza di riflessione, a trovare una espressione che stesse ad indicare ciò che egli aveva esperimentato; l'unica cura che si prese fu quella di evitare ogni disaccordo con l'insegnamento della chiesa. Una tale obbedienza all'autorità della chiesa, si rende ancor più palese nei mistici rappresentati da donne, e ciò assai più che non negli uomini. Veramente l'apostolo Paolo aveva proibito alle donne di interloquire nelle chiese, e le aveva obbligate, quando si trattasse di questioni religiose, a consultare gli uomini. E siccome esse non erano in possesso dell'educazione scolastica dei mistici maschi, esse hanno dovuto sentire assai profondamente l'incertezza della loro posizione. Per ciò, per quanto fossero convinte dell'origine divina delle loro più elevate esperienze, tuttavia si sottomettevano per completo all'autorità della chiesa. Le visioni e le esperienze di Angela da Foligno vennero trascritte da un monaco, il quale ebbe a dichiarare che, quantunque non ci fosse nulla da aggiungere, lasciava cadere assai cose perchè troppo sublimi per poter essere colte dal suo povero comprendonio, ed anche dopo tutte queste dichiarazioni il libro venne pubblicato da più di un dotto monaco. S. Teresa descrive in qual modo, allo scopo di evitare le opinioni erronee, s'informasse da tutti coloro che potevano darle utili schiarimenti; e credeva tanto fermamente al suo credo, ci dice, che la sua fede sul punto più insignificante dell'insegnamento della chiesa,

non avrebbe potuto esser scossa, nemmeno se le fossero state fatte tutte le rivelazioni possibili. Si, anch'essa aveva visto i cieli aperti. E se, per un momento, si fosse presentato a lei il pensiero che tutto ciò che aveva inteso potesse esser non vero di quanto lo era ciò che avevano inteso i padri della chiesa, essa lo avrebbe cacciato come una tentazione del demonio. Ha abbandonato ad un dotto e pio domenicano (1) la cura se il suo libro fosse o no in armonia colle dottrine della chiesa.

Ancora una volta veniamo qui ad avere una relazione di reciprocità. Imperocchè, a quella guisa che le esperienze venivano spiegate e sottoposte alla prova della tradizione, così venivano pure assai di sovente suggerite da un completo assorbimento in seno alle concezioni tradizionali. Conciossiachè le ansie e le visioni mistiche avevano la loro scaturigine nella lettura. Ugo e Teresa insistono ambedue sull'importanza della lettura. I lettori ricorderanno forse che nei quadri religiosi di Van Dyck e di Memling, i personaggi vengono rappresentati come immersi nella lettura dei libri, fino al punto da dimenticare per completo ciò che accade attorno a loro (2).

E tuttavia, i mistici possedevano un criterio puramente soggettivo del valore delle loro esperienze, e cioè la pace ed il riposo che ne veniva a scaturire al loro cuore. Finchè il bisogno di sottomettersi alla bibbia ed alla chiesa era forte e vivente, non si poteva ottenere la pace ed il riposo se non a costo di mettere le proprie idee in armonia colla dottrina tradizionale. Ma rimane aperta un'altra possibilità; la fiducia immediata nelle esperienze della vita interiore e nell'attività intellettuale consacrata alla scoperta di idee, che fossero adattate ad esprimere e formulare queste esperienze, può divenire abbastanza forte per rendere impossibile la sottomissione alla tradizione; il vino nuovo può far scoppiare i vecchi otri. Molti dei grandi conflitti religiosi sono nati da questo, ed è il cammino che è stato

(1) *Susos leben und schriften*, ed. Diepenbrock, Regensburg, 1829, p. viii sqq. *vie de sainte Therese*, pp. 280-382. Si narra di S. Brigida, che, prima di dare al mondo le sue rivelazioni, le fece esaminare da un teologo ortodosso, acciocchè potesse cancellare tutto ciò che fosse venuto dal demonio e non da Dio. Cfr. Schück, *sveriges litteratur till frihetstidens borjan*, Stokholm, 1896, p. 95 sqq.

(2) Haureau, *les oeuvres de Hugue de Sant-Victor*, p. 137. *Vie de Sainte Therese*, p. 97 sqq., 181. Cfr. Iulius Lange, *menneskefiguren i kunstens historie.* (La figura umana nella storia dell'arte), Copenhagen, 1899, p. 266.

seguito da tutti i grandi riformatori e da tutti i grandi fondatori di religioni, generalmente dopo aver fatto un leale tentativo per ritrovare la pace nelle formole antiche. Allora essi vengono ad accorgersi che alla divinità si rende necessario intessere una veste del tutto nuova.

63. Anche nei riformatori si può riscontrare il processo psicologico mediante il quale le esperienze immediate della vita personale vanno ad urtare colle tradizioni della chiesa, e talvolta si vengono pure a trovare formate e limitate dalle stesse.

Abbiamo già visto, nel caso di Lutero, com'egli procurasse — in una maniera che ci richiama alla mente il modo di pensare di S. Agostino — di esprimere ciò che si agitava dentro di lui. Ma nel suo primo sviluppo del concetto di Dio, accettò con tutta semplicità l'antico insegnamento della chiesa. Egli lasciava intatta la dottrina scolastica della Trinità, mentre che imprimeva l'etichetta della sua personalità ai concetti religiosi, che si trovavano in rapporto diretto con le sue esperienze personali, come ad esempio, la giustificazione mediante la fede e la comunione, e questa sotto una forma strettamente affine a quella della concezione cattolica. Il semplice fatto che Lutero abbia ammesse talune cose, che non corrispondevano pienamente alle sue personali esperienze, rappresenta una incoerenza che si può spiegare mediante la fede che egli aveva nella chiesa, ma che fu una vera e propria disgrazia per lo sviluppo ulteriore del protestantesimo. Il protestantesimo non è pervenuto a formulare chiaramente il suo principio, colla possibilità di uno sviluppo logico, se non dopo aver appreso a basarsi sulla libertà di coscienza e sulle esperienze personali ed individuali della relazione che passa tra il valore e la realtà.

In maniera ancor più chiara che non in Lutero, si può riuscire a scoprire la base psicologica delle concezioni religiose in Zuinglio. Mentre che Lutero interrompeva il cammino del suo libero pensiero dopo aver definito Dio come l'oggetto supremo di una suprema fiducia, Zuinglio faceva un passo più innanzi, ed arrivava alla sua dottrina della predestinazione assoluta. Zuinglio, annetteva un'importanza assai maggiore di quella che vi annettesse Lutero, alla certezza incondizionata della sua propria salute, certezza, di cui l'individuo doveva godere; questa certezza soggettiva, ma inespugnabile, corrisponde alla credenza nell'elezione divina. E se questa elezione deve raggiungere

il suo scopo, è necessario che derivi da una potenza che sia in grado di disarmare ogni resistenza, da una potenza suprema, assoluta, infinita. Inoltre, Zuinglio, è certo, che subì l'influenza esercitata sul suo pensiero dai suoi studii filosofici (Platone e gli Stoici), ma ciò che mise in movimento il suo pensiero fu la sua esperienza personale. Solamente un'esperienza ottenuta personalmente com'era quella di Zuinglio poteva farlo entrare in una direzione di pensiero come fu quella in cui egli entrò (1).

Il protestantesimo è in grado di rivelarci dei tentativi ancor più vigorosi di quelli fatti dai riformatori, e che vennero fatti allo scopo di ridurre la religione tutta quanta all'esperienza del cuore per fare di tutta la religione un culto del cuore. Rousseaux e Schleiermacher, sono i rappresentanti più importanti di questo movimento. Ma anch'essi negli sforzi da loro fatti per rivestire con pensieri e parole le loro esperienze, vennero condotti ad idee prese a prestito dall'atmosfera spirituale in mezzo alla quale vivevano, e vennero portati a considerare queste idee come se fossero altrettanto immediate, quanto lo possono essere le stesse esperienze. Rousseaux sentì « in modo diretto le verità della religione naturale », e, quantunque Schleiermacher fosse dotato di una penetrazione assai più profonda, dal lato psicologico, e di una potenza maggiore di riflessione critica, pure anch'egli non è del tutto immune della confusione troppo comune, mediante la quale si confondeva l'espressione di un sentimento colla causa che lo produce.

In tesi generale, l'esperienza personale riceve ingenuamente ed immediatamente le concezioni e le forme che le vengono trasmesse dalla tradizione, e crede di accettarle tali e quali esse sono in realtà. Ciò che rivela i continui adattamenti che vengono a prodursi di continuo, non è se non un esame assai più preciso. Il fatto stesso che alcuni elementi intellettuali ben diversi da quelli sui quali prima si insisteva, sono riusciti a loro volta a mettersi in evidenza, costituisce una certa differenza. Qui vediamo prodursi quella stessa cosa che si produce nella storia dell'arte, allorquando in pittura viene addottato un tipo da una nuova generazione di artisti. Parlando della relazione che unisce i primitivi artisti italiani col tipo tradizionale bizantino della Vergine, Giulio Lange fa osservare che costoro non

(1) Ed. Zeller, *das theologische system zvvinglis*, p. 31 sqq.

assunsero a suo riguardo un contegno rivoluzionario, ma modificarono questo tipo impegnandosi in una nuova direzione. « Essi incominciarono a dare ai tratti essenziali della figura tradizionale e senza vita, l'impressione delle loro idee personali, sulla pura bellezza che doveva adornare la Madre di Dio. Per esempio, questo è quanto fece Guido da Siena; egli ci presenta ancora il contorno quasi circolare della testa, l'ovale prolungato della faccia.... ma oh quanto lo sguardo della vergine piace, quanto è divino ed amabile! (1) ». Nella storia della religione, non riesce così facile il mostrare gli adattamenti. Questi possono prodursi in due maniere. Per un verso, possono esser messi innanzi gli elementi tradizionali sui quali s'appoggia il sentimento, per un altro verso, taluni elementi vengono a ricevere una nuova interpretazione incosciente; vengono concepiti in una maniera poetica, simbolistica oppure razionalistica, oppure vengono ancora completamente omessi; e questo può accadere senza che si abbia coscienza che questo passo implichi alcuna deviazione in rapporto all'interpretazione originale. Nella sua giovinezza, fu un grande sollievo per S. Agostino, quando gli si disse che le espressioni corporali con cui nella Bibbia si voleva indicare Dio, si potevano intendere metaforicamente e non in senso letterale; e più tardi, nel corso della sua vita, non si fece alcuno scrupolo di estendere il più lontano che fosse possibile questo metodo di interpretazione, ogni qualvolta venisse a riscontrare nell'insegnamento della chiesa qualche cosa dalla quale non riusciva in altro modo a trarre un qualche valore religioso.

Sta scritto che all'epoca della creazione, lo spirito di Dio soffiò sulle acque; ciò vuol dire, secondo S. Agostino, che col dono dello spirito che è l'amor di Dio, gli uomini si elevano al di sopra del corporeo; quando si dice che « Dio ha creato tanto il cielo che la terra », con ciò, secondo lui, si vuol dire simbolicamente che nella chiesa si può fare distinzione tra una intelligenza più spirituale (*serena intelligentia veritatis*) ed una intelligenza più letterale (*fides simplex parvulorum*). I mistici seguirono questa via, giacchè, come già si è detto in modo evidente, soppressero ogni barriera tra loro e la scrittura, e procurarono di realizzare tutto ciò che dalla scrittura viene indicato come un eterno presente. Maestro Eckhart, per

(1) Julius Lange, *menneskefiguren i kunstens historie*, p. 299.

esempio, in un sermone tenuto sulla risurrezione del figlio della vedova di Naim, spiega che la vedova è l'anima, ed il figlio morto è la ragione. Ogni sermone, ogni esortazione religiosa, anche oggi, fa uso più o meno di questo stesso metodo, giacchè si trova ad esser guidata dal desiderio di trovare, nel racconto di ciò che è avvenuto parecchi secoli or sono, qualche cosa che possa portare un alimento immediato alla vita spirituale d'oggi. In tal modo, si viene ad attribuire un doppio senso alle vecchie storie, senza avere, in linea generale, un'idea molto chiara del rapporto che può unire fra di loro questi due sensi. Anche nei filosofi del secolo XIX, in uomini della tempra di un Schleiermacher, di un Hegel, di un Coleridge, non si riscontra alcuna confessione del fatto che la trasformazione delle dottrine tradizionali in forme capaci di armonizzarsi colla vita del sentimentale ed intellettuale di codest'uomini, abbia mutato il senso naturale del contenuto di questi dogmi. Sören Kierkegaard, anch'egli, che desiderava in modo particolare di liberare il contenuto dogmatico da tutte le sottigliezze speculative, fu costretto a limitare il contenuto oggettivo del dogma; per lo meno, non potè addottare se non ciò che poteva apprestare un qualche alimento alla sua vita sentimentale, tanto appassionata ed ampia, e questo, assai spesso, in forza di una trasformazione profonda del senso, che gli permise di servirsi di questi elementi (1).

Allorquando un'adattazione di questo genere non è più possibile, le antiche forme ritornano prestamente in vigore, e se la vita religiosa ha da continuare, bisogna che vengano a presentarsi nuove forme. Qui arriviamo alla crisi, della quale mi sono già occupato, — la crisi che si produce sempre quando viene a spuntare qualche cosa di nuovo. Dobbiamo ora considerare il contegno della psicologia religiosa di fronte a queste crisi, e di fronte alle personalità profetiche nelle quali questo nuovo elemento viene a nascere.

Ma prima di affrontare questa questione, vorrei fare alcune osservazioni d'indole generale sul rapporto che passa tra il sentimento e l'ideazione nel campo della religione.

---

(1) Augustinus, *confessiones*, VI, 6, XIII, 10, 13. Martensen, *meister eckhart*, p. 103; la mia *storia della filosofia moderna*, p. 191, 211, 390. Chr. Schrempf, « Kierkegaard's stellung zur Bibel und dogma » (*zeitschrift für Theologie und Kirche*, I, 1891). Per taluni esempi tratti dalla vita ecclesiastica contemporanea, cfr. Starbuck *psychology of religion*, cap. xix-xxiii. cfr. ibid. p. 368.

64. Come i giudizii estetici e morali, anche i giudizii religiosi si distinguono dagli altri per l'elemento sentimentale che, pur senza mancar mai per completo in nessun atto di giudizio, tuttavia è particolarmente importante nel caso di giudizii religiosi. I giudizii religiosi sono dei giudizii sul valore. Chi voglia stare alla mia ipotesi fondamentale, essi stanno ad esprimere le esperienze degli uomini sulla relazione che passa tra il valore e la realtà, relazione che può essa stessa possedere un valore immediato. Nella loro forma più semplice, i giudizii religiosi si presentano come altrettante esclamazioni, colle quali si esprimono degli stati interni di ammirazione, di amore, di speranza oppure di timore. Il giudizio religioso, viene ad assumere una forma più determinata, quando la coscienza si sforza di spiegare in modo chiaro, ciò che va esperimentando, ciò che ammira, ama, spera oppure teme. Si può chiedere, a mò d'esempio: « qual'è il significato di questo avvenimento meraviglioso? Chi è quest'uomo che è venuto ad avere tanto ascendente sulla nostra vita interiore »? Indi viene la formazione più riflessiva di un giudizio. Ogni giudizio è una riunione di concetti; questi concetti sono stati raccolti dall'attenzione, la quale, partendo da un dato concetto sotto una forma indefinita, ha procurato di determinarla un poco più davvicino. Il concetto di cui ci occupiamo rappresenta il soggetto del giudizio, e si determina in modo più completo mediante il concetto finale, che rappresenta il predicato del giudizio. Il processo psicologico, che avviene all'epoca della formazione di un giudizio, consiste nel passare dalla prima all'ultima di queste idee.

Nei giudizii sul valore, il concetto di cui parliamo, è assai più oscuro di quello che sia negli altri giudizii, e questo in forza del predominio che vi esercita l'elemento sentimentale. Inoltre, allorquando il sentimento latente è nuovo ed originale, od anche allorquando, per altre ragioni, è forte in modo particolare, l'elemento intellettuale può anche mancare del tutto. È questo un carattere di ogni movimento sentimentale violento, che fa passare ognor più in seconda linea i concetti. Nella precedente discussione, ho accennato ad alcuni casi in cui l'articolazione ed ogni analisi, e per conseguenza ogni e qualunque facoltà di formare un giudizio, era impossibile; tale era il dono delle lingue presso i cristiani primitivi e l'estasi presso i mistici. Ma la formazione di un giudizio non è possibile se non allorquando siamo in possesso di un concetto dal quale poter

pigliare le mosse, per oscuro che esso possa essere. Perciò è necessario ammettere che ci siano dei giudizii religiosi, che esprimono ciò che è stato esperimentato in momenti di agitazione sentimentale, i quali sono realmente formati ulteriormente, quando l'agitazione ha dato alquanto giù e l'individuo incomincia a ritornare in sè; allora egli si trova in grado di caratterizzare la sua esperienza, a memoria, comparandola con altre, e riflettendo sul valore di questa esperienza per la sua vita personale.

Ci sono state delle grandi personalità religiose, le quali hanno considerato Dio come l'oggetto della loro fiducia illimitata e del loro amore supremo, e questo fenomeno si può comprendere quando per la parola Dio, si intenda il principio della conservazione del valore nel reale. Ciò che comprende e conserva in se stesso tutti i valori, ciò in cui si vede l'origine ed il compimento di tutti i valori, deve essere l'oggetto del sentimento più profondo. Ecco quanto si trova implicito in ogni giudizio religioso istintivo e spontaneo. « Quanto io provo qui, non è che la semplice espressione di un semplice testimonio, il quale depone in favore della potenza che contiene in sè tutti i valori dell'universo del reale. Quanto io vado esperimentando, adunque, deve essere questa stessa potenza ». Il concetto di Dio, è l'attributo fondamentale di tutti i giudizii religiosi, predicato che ricerca il pensiero religioso, allorquando parte da esperienze fatte sul rapporto che passa tra il valore e la realtà. Il pensiero religioso verrebbe così a raggiungere la sua conclusione, in una determinazione completa di questo predicato fondamentale, giacchè, se questo si potesse veramente realizzare, allora la relazione che passa tra il valore e la realtà verrebbe ad essere perfettamente chiara ed evidente. Questo avverrebbe in modo ancor più verosimile, qualora il principio della conservazione del valore, e quello della sistematizzazione in conformità di una legge, potessero ambedue schierarsi sotto un principio supremo. Ma dobbiamo temere che una tale conclusione sia impossibile raggiungerla sotto una forma qualunque, che possa essere accettata dal pensiero scientifico. Però il problema religioso sussiste, finchè ci sia uno sforzo per rimanere fedelmente attaccati al predicato del giudizio religioso, e cioè, finchè la questione religiosa sia psicologicamente possibile.

La storia della religione e della filosofia, dimostra che una determinazione più precisa del concetto, che serve di predicato al giudi-

zio religioso (ossia, per far uso di una frase presa a prestito da Kant, della categoria della religione) generalmente si produce coll'aiuto di forme e di immagini tradizionali. Lo sviluppo viene ad assumere una direzione novella, solamente quando un individuo possiede la capacità ed il coraggio che sono necessarii per formarsi delle immagini e speculare per conto proprio, e questo avviene la maggior parte delle volte quando il movimento religioso si trova ad aver raggiunto un periodo di crisi.

Tuttavia, è della massima importanza psicologica il ricordarsi che questo concetto attributivo, che questa categoria, non è ciò che si presenta dapprincipio; ciò che si presenta dapprincipio è precisamente ciò che si sforza di trovare. Ciò che si va cercando è una determinazione intelligibile della categoria di religione (Dio); e per questa, io intendo dire una determinazione, che ci permetta di considerare le esperienze particolari come altrettanti esempi particolari del valore di questa categoria, o, per far uso di una poetica personificazione, di considerare queste esperienze, come altrettante azioni di Dio. I giudizii religiosi primarii hanno Dio come attributo, non come soggetto. Il concetto di Dio, la categoria di religione, sono sottoposti alla stessa regola degli altri concetti e delle altre categorie; prima di poter figurare come soggetto, devono servire da predicato. Anche i giudizii più semplici, sono altrettanti giudizii attributivi. Tuttavia, durante la formazione di un giudizio, come anche durante la formulazione più esatta di giudizii già costituiti, esiste pur sempre una relazione di reciprocità tra il soggetto ed il predicato; imperocchè, non solamente il soggetto viene determinato dal predicato che con lui si trova ad essere combinato, ma anche il predicato, in forza della sua riduzione al soggetto, ne viene a guadagnare in determinazione. Pigliamo un esempio, del quale mi son già servito altrove (1). Quando vengo ad apprendere che l'amphioxus è un vertebrato, apprendo non solamente qualche cosa intorno all'amphioxus, ma anche qualche cosa relativamente al concetto di vertebrato; per esempio, vengo ad apprendere, che il possedere un cervello non rappresenta qualche cosa di essenziale. Lo stesso deve dirsi della categoria di religione (il concetto di Dio), la quale si va determinando più precisa-

(1) « La base psychologique des jugements logiques » (*revue philosophique*, 1901) parag. 27 (cfr. parag. 22 e 24).

mente in forza delle sue applicazioni, e cioè, in realtà, in forza delle varie occasioni che ci inducono ad applicare questo concetto. Ma è egli possibile che questo concetto possa un giorno essere completamente determinato, di modo che noi possiamo operare con esso come opereremmo se fossimo sussidiati da un concetto veramente chiaro e distinto? Ecco la grave questione.

Il dogmatismo ortodosso ed il dogmatismo speculativo, ritengono tanto l'uno che l'altro, di avere nei predicati religiosi, non solamente una chiave per poter comprendere l'essenza della religione, ma anche una chiave per poter comprendere la totalità del reale; servendosi di queste concezioni incomplete ed impossibili a completarsi, ei si sforzano di costruire una scienza superiore. Ma la natura dei predicati religiosi è stata mal compresa anche sotto altri riguardi. Una certa scuola di storici della religione, che per un certo tempo riuscì a dare alla scienza il tono della religione, riteneva di possedere nello studio puramente etimologico delle denominazzioni religiose — sopratutto nei nomi degli dei — un metodo adeguato per poter studiare l'essenza della religione. Pareva che l'etimologia avesse ad essere la vera filosofia della religione. Si può, è vero, seguendo questa via, ottenere delle conclusioni interessanti. Gli è per ciò che non è poco interessante l'apprendere che la parola « Dio » sembra che stia a dimostrarci che il primo predicato religioso venne formato sotto l'influenza di un atto di adorazione, che stava a rappresentare colui al quale quell'atto di adorazione era rivolto. Ma questo esempio sta a dimostrarci quanto questo metodo sia inadeguato, imperocchè il concetto religioso primitivo aveva, diffatti, un dominio assai più vasto di quello al quale si estendevano gli atti di adorazione. Per lo meno, il concetto di adorazione ha da essere considerevolmente ampio se deve spiegarci ciò che è contenuto nel nome di « Dio ». Lo sviluppo della religione è assai più profondo, più complesso e più molteplice di quello che lo possa essere lo sviluppo del linguaggio puro e semplice, e la relazione che passa tra gli stati interni e la loro espressione è ancor più complicata, nel dominio religioso, di quello che lo possa essere comunemente la relazione che passa tra i fenomeni psichici e la loro espressione linguistica. Nemmeno il linguaggio si è rivelato come una buona guida, giacchè sembra evidente che le varie concezioni di Dio che sono state in vigore presso i varii popoli, e che vengono espresse con parole che hanno delle radici

perfettamente diverse le une dalle altre, sovente vengano a trovarsi in intima relazione le une colle altre, dal punto di vista esteriore e dal punto di vista interiore; mentre che, viceversa, i nomi di Dio che, considerati sotto un punto di vista puramente linguistico, entrano a far parte della medesima classe, possono rappresentare degli dei forniti di una natura assai diversa quella dell'uno da quella dell'altro (1). La determinazione mediante una parola, non è se non una base che viene ad aggiungersi ad un dato momento dello sviluppo religioso; in seguito quella parola può stare ad indicare delle idee assai lontane dal grado di sviluppo che la vita religiosa rappresentativa aveva raggiunto quando l'espressione venne coniata.

Finchè durerà la religione, nuovi pensieri continueranno a lanciarsi alla ricerca di un concetto attributivo in cui la religione possa trovare il suo riposo; così questo concetto verrà continuamente a ricevere sempre nuove modificazioni.

Ed in ciò non c'è forse qualche cosa che lo spirito umano ha sempre ricercato con una energia maggiore o minore, ma che non è mai riuscito a trovare, o che non è mai stato capace di ridurre in forme e di esprimere? Non abbiamo noi forse qui un enigma, un mistero, sul quale lo spirito umano andrà sempre consumando le sue energie migliori, mistero che, stando alle modificazioni dell'esperienza ed alle differenze individuali, viene a proporsi ogni volta in una maniera sempre diversa dalle precedenti?

D)

Conclusione scientifica della psicologia della religione.

65. La sezione precedente ci ha condotti ad un punto in cui il metodo psicologico si trovava sottoposto ad una prova assai terribile. Finchè la genesi del sentimento e le idee che stanno ad esprimerla si trovano ad esser chiaramente e distintamente determinate da un cumulo di circostanze storiche, il metodo psicologico può rendere quegli stessi servizii, che possono esser resi da qualunque altro me-

(1) Cfr. la descrizione data dall'Oldenberg della scuola etimologica di scienza religiosa. *Aus indien und iran*, pp. 44-45.

todo scientifico che venga usato nel dominio delle scienze mentali. Ma quando viene a sorgere qualche cosa di qualitativamente nuovo, quando avviene un cambiamento radicale, un approfondimento od un' ampliazione del sentimento, è egli allora ancora possibile il dare una esauriente spiegazione psicologica? Questa questione viene ad imporcisi, quando veniamo a trovarci di fronte ad una delle crisi alle quali ho accennato più sopra, in cui l'azione e la reazione ininterrotte tra l'esperienza personale e la tradizione, non possono riuscire a fornirci una spiegazione adeguata. L'apparizione di personalità profetiche, che fanno nuove esperienze e creano nuovi simboli, sembra in principio che non sia suscettibile di alcuna spiegazione fatta col-l'uso del metodo psicologico, con quel metodo che era stato di tanta utilità finchè durò quell'azione reciproca della quale abbiamo parlato. Ma le personalità di questo genere sembra che sfuggano per la tangente, assai più di quello che sembrino seguire una curva chiusa attorno ad un dato punto; esse ci trascinano in regioni, che nel mondo dello spirito sembrano al tutto nuove ed inesplorate.

Questo punto, viene a presentare un interesse tanto maggiore, in quanto che la tendenza della teologia più recente — la teologia che più si avvicina al modo scientifico di considerare le cose — consiste nell'annettere una grande importanza a questo fatto, che ogni rivelazione avviene nel cuore di queste personalità profetiche. Secondo questi scrittori, essa consiste nella vivacità e nella originalità che caratterizzano l'esperienza religiosa di queste persone, e che le conducono alla scoperta di pensieri e di simboli, che sono in grado di diffondere la pace e la luce in molti cuore. Mentre gli antichi teologi presentavano la fede, e ciò che ne forma l'oggetto, come due cose fra di loro opposte, in una maniera al tutto esteriore, la tendenza moderna consiste nel trovare il miracolo, la vera rivelazione, nel fatto che la fede ha le sue scaturigini nel cuore dell'uomo; o per lo meno, è su di questo miracolo che essa insiste, come quello che essa pensa sia il miracolo più grande; i nuovi teologi sostengono che questa scaturigine della fede costituisce una parte della rivelazione. La teologia viene a trovarsi in tal modo assai più strettamente ravvicinata alla psicologia di quello che non lo fosse dopo Schleiermacher. E perciò, questo è quanto rende sempre più urgente la questione, che consiste nel sapere se si possa scoprire un concetto che possa fornire una

conclusione alla psicologia della religione, un concetto che sia pure riconosciuto come tale anche dalla scienza.

Prima di accingerci a stabilire quale sia la posizione della psicologia di fronte a questo problema, mi propongo di discutere la posizione presa su questo punto dai primi autori che si sono occupati di psicologia della religione.

66. Nel suo *esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psycologie et l'histoire,* Augusto Sabatier si prova, come dice lo stesso titolo della sua opera, a collocarsi da un punto di vista puramente scientifico. È sua intenzione servirsi dei metodi ordinarii di cui si servono la psicologia e la storia, ed i risultati ai quali è pervenuto, si avvicinano parecchio e sotto molti riguardi alle idee fondamentali da me manifestate. Secondo lui, il dogma non è mai l'elemento originale e fondamentale della religione; nella storia della religione esso nasce relativamente assai tardi. I profeti precedono sempre i rabbini. I dogmi, come tutte le abitudini e tutte le forme ecclesiastiche, vengono derivati in rapporto al sentimento religioso, e tocca alla psicologia della religione il mostrare in qual modo avvenga questa derivazione. Il concetto di Dio deve essere considerato come il simbolo, mediante il quale viene ad esprimersi il sentimento religioso.

Col tradurre in pratica il suo metodo psicologico e storico, il Sabatier rimane fedele alla convinzione che non sia possibile spiegare alcun fenomeno individuale e particolare col fare appello all'intervento di Dio. « Poichè Dio, egli dice, è la causa finale di tutte le cose, non può essere la spiegazione scientifica di una qualunque tra le cose che esistono nel mondo ». È un pensiero identico a quello che noi vediamo agire agli incunaboli della scienza moderna, per determinare il rapporto che passa tra questa ed il concetto di Dio. Essa è tanto forte e tanto necessaria in psicologia, quanto lo può essere in fisica.

Ciò nonostante, ogni volta che il Sabatier, nella sua psicologia della religione si imbatte in qualche seria difficoltà, ricorre alla spiegazione teologica. Secondo i, Dio crea il sulentimento religioso, il quale, a sua volta, mette in moto la vita rappresentativa, ed in tal modo viene a creare il simbolo ed i dogmi. « Dio, egli dice, entra in commercio ed in contatto con un'anima umana, e le fa fare una certa qual esperienza religiosa, che, una volta che venga a riflettere su se stessa, dà origine ad un dogma. Ciò che viene a costituire la rive-

lazione e ciò che avrebbe ad essere la regola della nostra vita, è la creatrice e feconda esperienza religiosa, la quale si produsse dapprincipio nell'anima dei profeti, del Salvatore e degli aspostoli.

Giunto a questo punto, io non posso fare a meno di concludere con questo, che il filosofo francese viene a trovarsi in disaccordo col suo stesso principio scientifico; imperocchè qui egli spiega un fenomeno psichico speciale con un appello a Dio, quantunque, stando a ciò che egli stesso confessa esplicitamente, un tal appello non possa mai servire a spiegare un qualche fenomeno particolare. E se perfino il concetto di Dio è un'idea simbolica, fondata sulle esperienze della vita del sentimento, ogni « spiegazione » del sentimento religioso che noi veniamo ad ottenere grazie allo stesso, non può essere se non una spiegazione simbolica, e con ciò non viene certamente ad esser colmata la lacuna che si verifica nella psicologia della religione, dato che una lacuna vi sia. Ogni dogma, suppone un sentimento religioso; ed in tal modo noi non possiamo servirci di un dogma per spiegare questo sentimento (1).

Se affermiamo che nella serie dei fenomeni psicologici esiste un hiatus, tanto nei fenomeni psicologici, quanto nei fenomeni fisiologici analoghi (hiatus che non può essere colmato altro che coll'uso di concetti teologici), il nostro dovere consiste nel fissare con precisione in qual punto esista questo hiatus. In qual punto bisogna ammettere un intervento soprannaturale? Quanto più noi conosciamo lo sviluppo psichico, tanto più veniamo ad accorgerci che lo stesso è caratterizzato da una interdipendenza così stretta, e che riposa sopra di una tale cooperazione di elementi, che riesce altrettanto difficile lo scoprire un hiatus là, dove si potrebbe supporre che intervenisse la nuova influenza, quanto il seguire tutte le sue transizioni e dipannare tutti i fili singoli dell'imbrogliata matassa. L'ammettere una interruzione nella continuità, non implica minori difficoltà di quelle che sono implicite nell'ammet-

---

(1) I passi dell'opera di Sabatier contro i quali è diretta questa critica sono i seguenti: pp. 268, 308, 388, Cfr. pure p. 347 dove si dice esser compito della teologia lo spiegare le esperienze religiose che sono state fatte nella chiesa cristiana. Ma anche il Sabatier non ha osservata questa restrizione. Egli non si è accorto che l'esperienza religiosa gli era indispensabile, e che non poteva girarla, servendosi di di concetti tratti dalla stessa. In tal modo egli diventa un materialista religioso, ogni qualvolta si rende colpevole di quelle stesse colpe dogmatiche nelle quali cade il materialialismo.

tere una perfetta continuità. In tesi generale, coloro che affermano una soluzione di continuità, non posano il problema in una maniera troppo precisa. Assai difficilmente si troverà una ricerca del punto in cui si può ammettere questo intervento, così vigorosa come quella che si riscontra in Sören Kierkegaard, nel suo *begrebet angst* (Il concetto dell'angoscia), ove si sforza di scoprire in qual punto della vita della volontà si debba supporre che entri in azione la « libertà »; od anche una ricerca così vigorosa come quella che si riscontra presso gli antichi teologi cattolici, — i quali con una logica impeccabile, ma con un gusto assai discutibile — andavano ricercando se l'atto sovrannaturale che aveva fatto sì che Maria Vergine venisse concepita senza peccato, aveva avuto luogo nel momento della concezione, oppure in un momento qualunque della vita dell'embrione, e, in quest'ultimo caso, in qual momento. Questa questione non è ancora stata sciolta, ed ogni tentativo di scioglierla sarebbe infallantemente infecondo; ma, per questo punto di vista che noi andiamo esaminando, la soluzione rappresenta una necessità assoluta.

La filosofia teologica della religione, si impiglia nello stesso circolo vizioso epistemologico nel quale s'impiglia il materialismo.

La concezione della materia, viene costruita dal pensiero sulla base delle impressioni sensibili; motivo per cui, il materialismo fa uso del metodo dogmatico, servendosi di questa concezione per spiegare l'origine tanto delle impressioni sensibili, quanto del pensiero stesso. A quella guisa, che le impressioni sensibili ed i principii logici, che sono le ipotesi che si trovano implicite nel concetto che noi abbiamo del reale, non possono spiegarsi con se stesse, così, nella psicologia della religione, il sentimento religioso è un'ipotesi, che non può essere spiegato a sua volta con delle idee che esso stesso ha indotto a formulare. Probabilmente, è in forza di questa analogia che passa tra il materialismo e la teologia, che sovente è sembrato che essi andassero fra di loro assai più d'accordo di quello che potesse apparire dal modo con cui l'uno e l'altra intendevano la filosofia critica.

67. Cinquant'anni prima che venisse alla luce l'opera del Sabatier, Ludwig Feuerbach aveva sostenuto che il metodo psicologico, nel dominio religioso, rende servigi perfettamente soddisfacenti, che la religione, infatti, non è altro che un prodotto psicologico, e che ogni teologia è psicologia. La psicologia della filosofia religiosa è de-

bitrice di molto a Feuerbach, e le sue migliori analisi, le sue migliori determinazioni sono ancora, in molti punti, insuperate, ed anzi si può dire, che non sono ancora state uguagliate. Ma il suo metodo e la limitazione critica dei suoi risultati offrono ambedue materia di esame (1).

Feuerbach era amante delle formole brevi ed incisive; probabilmente ciò avveniva perchè in lui sovente il psicologo doveva aprire la strada all'agitatore. Ogniqualvolta egli veniva a scoprire un fattore essenziale nella psicologia della religione, era portato a considerarlo come se fosse stato l'ultima parola che potesse dire la scienza; ed è così che, per esempio, egli erigeva il desiderio al grado di principio teologico, per il semplice fatto che il desiderio fa scaturire il concetto di Dio « da se stesso e da null'altro che da se stesso ». Qui, Feuerbach ignora le condizioni assai complesse frammezzo alle quali vengono a formarsi le idee religiose. Per grande che possa essere l'influènza che è necessario attribuire al sentimento, tuttavia, anche nel dominio religioso considerato in se stesso e nei suoi rapporti colla conoscenza, il sentimento non agisce da solo; esso dipende a sua volta dalla coscienza. Uno degli aspetti più importanti dello sviluppo religioso, consiste precisamente nella calma influenza che il sapere va esercitando sul sentimento. Come mi sono sforzato di dimostrare nell'argomentazione precedente, tra di loro passa un'azione ed una reazione continua, malgrado il predomio dell'elemento sentimentale. Senza un'azione reciproca di questo genere, la religione, per l'uomo, non possederebbe un valore pratico. Da un altro cantò, i miti e le leggende possono essere le forme sotto le quali la concezione della natura ed il ricordo dei grandi personaggi, esercitano la loro influenza sulla vita della specie; il linguaggio simbolico dei dogmi può offrire il contenuto delle più importanti e delle più serie esperienze della vita, alle future generazioni, sotto una forma poetica e riassuntiva.

Anche in tal modo modificato, l'assioma, secondo il quale ogni teologia è psicologia, non verrebbe mai ad essere suscettibile di una prova definitiva, a quella guisa che non lo è l'assioma secondo il quale tutti i fenomeni materiali hanno delle cause materiali, nel dominio della natura esterna. E tuttavia, il metodo psicologico e storico combinato, è evidentemente il solo di cui noi possiamo far uso, il solo che,

(1) Ho fatta questa critica nella mia *storia della filosofia moderna*, II, p. 290.

applicato alle particolarità, possa fornirci una vera spiegazione. Dove non si può applicare questa spiegazione, non si può dare alcuna spiegazione. Ciò che non riesciamo a spiegare con questo metodo, rimane nella condizione di un fatto puro e semplice, di qualche cosa che possiamo descrivere, ma non spiegare; così dobbiamo guardarci ben bene dal far passare una « descrizione » per il succedaneo di una spiegazione. L'affermazione secondo la quale tutti i fenomeni religiosi sono sottomessi a delle leggi psicologiche, sarebbe altrettanto dogmatica, quanto lo sarebbe l'affermazione secondo la quale ci sono dei fenomeni che non si potrebbero mai spiegare psicologicamente. La psicologia ci fornisce delle ipotesi feconde, e noi non le abbandoneremo prima che ci siano stati mostrati dei metodi migliori. Tuttavia, non le vogliamo confondere con delle verità dimostrabili. È con questo spirito che io mi sono proposto di lavorare allo studio da me fatto più sopra, sullo sviluppo delle idee religiose. Continuando nel medesimo senso, noi ci sentiremo costretti a convenire che veniamo a trovarci di fronte a « dei fatti puri e semplici ». Ma aggiungeremo : il perfettamente puro e semplice (quando venga ben colto e descritto) è un problema finchè non venga ridotto ad un rapporto preciso e sottoposto ad una legge, unitamente a tutte le nostre esperienze.

68. Ma facciamo ritorno al problema delle costruzioni novelle che avvengono nel dominio religioso, soprattutto a proposito delle personalità profetiche; ed a proposito di questo problema, è necessario far osservare che non si tratta di un problema separato, ma solamente di una forma speciale di un problema, il quale si presenta di continuo, con varie differenze di grado e di sfumature in tutti i domini dell'esperienza.

Quanto più un fenomeno è qualche cosa di individuale, quanto più qualitativamente è qualche cosa di nuovo, tanto più riesce difficile farlo entrare in questa continuità con altri fenomeni, continuità che rappresenta la condizione necessaria per l'intelligenza scientifica. È questa opposizione tra la continuità, da un lato, ed il carattere qualitivo (ossia l'individualità) dall'altro, che presenta tante difficoltà per la conoscenza di tutti i campi dell'azione intellettuale. Adunque, il problema religioso non è un problema particolare; in quella vece presenta una analogia assai rimarchevole con tutti gli altri problemi del pensiero umano.

Il concetto di personalità, offre un doppio compito alla ricerca; da

un lato, bisogna trovare la legge di continuità che agisce nel microcosmo particolare, che è costituito da alcuna personalità (giacchè senza interna continuità non sussiste personalità nessuna), e poscia trovare la legge di continuità che unisce le personalità individuali con quel carattere che è loro proprio, a tutto il resto del reale. Le scienze naturali si propongono di raggiungere un compito analogo a questo, allorquando ricercano i caratteri qualificativi della forza e della materia; ma non si può negare che il concetto di personalità non presenti difficoltà assai maggiori alla scienza dello spirito, di quelle che presenta il concetto di qualità alla scienza della natura. In realtà, la personalità è la qualità più distintiva che da noi si conosca; in tal modo la scienza dello spirito, quando si propone di risolvere il suo proplema, si imbatte in difficoltà assai maggiori di quelle in cui si imbattono le scienze naturali (1).

Il problema si fa notevolmente più difficile, allorquando ci poniamo ad esaminare talune personalità nelle quali, in un senso al tutto speciale, nasce veramente qualche cosa di nuovo — l'uomo di genio, nel senso più largo della parola, nel quale agisce un genio che è tutto suo, è cioè l'uomo, nel quale la vita mentale involontaria e semi-cosciente, produce degli effetti che sorpassano quanto avrebbero potuto produrre la coscienza chiara e l'applicazione al lavoro.

I profeti appartengono a questa specie d'uomini, in forza della vigoria e della originalità delle loro esperienze religiose. Qui veniamo ad imbatterci nel problema della vita sotto una forma speciale. Poco importa che noi studiamo un Budda, un Socrate od un Gesù; qualunque sia il caso, ciò che si leva di fronte a noi, è pur sempre lo stesso e grandioso problema.

Ma il fatto dell'essere aumentata la difficoltà del problema, non ci autorizza a trattarlo con dei metodi assolutamente differenti da quelli che altrove abbiamo applicati. In tal caso, sarebbe per lo meno necessario esigere non solamente un metodo al tutto nuovo, ma anche una teoria della conoscenza intieramente nuova. A nulla ci serve l'immergerci nella meraviglia e nello sbalordimento; d'altronde, lo sbalordimento e l'ammirazione, da cui si sentono presi i pensatori, che si

(1) Per ciò che riguarda il problema della personalità, nei suoi rapporti con tutti gli altri problemi, cfr. la mia *psicologia* (II, 8 d. III. II; V. B 5-6, VII, c 3). « Il conflitto tra l'antico ed il nuovo » (*Journal of ethics*, 1896, pp. 336-337).

accingono tranquillamente a scoprire nel mondo della personalità il maggior numero possibile di collegamenti psicologici e storici, può essere altrettanto grande, quanto quello da cui son presi i teologi romantici, che si credono obbligati, una volta che sono arrivati a questo punto, ad adottare un principio di riconoscimento ossia di conoscenza radicalmente diverso da tutti quelli che sono stati da loro applicati altrove. Che noi ci sentiamo costretti al limite estremo del nostro sapere assai più spesso nel domio delle scienze dello spirito che non in quello delle scienze della natura, la è cosa che non ci viene insegnata solamente dagli studii religiosi. Questa limitazione è un frutto, non solamente della nostra imperfezione, ma anche ed innanzi tutto, della pienezza del reale, della rivelazione perenne della ricchezza interiore del mondo dell'essere. La nostra ricerca non si imbatte solamente in limiti, essa si imbatte inoltre in una materia al tutto nuova, in un campo al tutto nuovo che si presenta dinanzi. L'apparizione di un nuovo elemento, sta ad indicare che nascosta c'è una forza ancor maggiore, e cioè nascosta nel reale, una forza che l'esperienza fino ad ora non è riuscita a rivelarci; ed anche se noi fossimo tanto fortunati da riuscire ad incorporare questo nuovo elemento in una serie continuata, secondo le esigenze del nostro ideale di conoscenza, esso conserverebbe, ciò nonostante, il suo valore come testimonio, ed è tanto di guadagnato quando noi non gli appiccicchiamo una etichetta dogmatica. Vedremo che in un certo senso, la psicologia della religione prende, si può dire, il concetto di rivelazione assai più sul serio che non faccia la teologia ortodossa, la quale finisce sempre per confondere i suoi concetti dogmatici con ciò che viene dato attualmente ed in modo immediato. Finchè il reale stesso perdura in una condizione di sviluppo (e che la cosa stia veramente così è quanto noi siamo costretti a concludere dal fatto che nè nel mondo dello spirito, nè in quello della natura noi possiamo ritrovar nulla che sia assolutamente immobile ed allo stato di riposo) potrà prodursi qualche cosa che presenti, per lo meno, provvisoriamente, una specie di paradosso. Ma questo non suppone od implica alcun cambiamento radicale nel contegno della nostra conoscenza di fronte al reale, a quella guisa, che questo non produce alcun cambiamento nel metodo della nostra conoscenza, o nella condotta della nostra vita individuale. Chi sarebbe colui il quale oserebbe dire che noi dobbiamo esser in grado di spiegar tutto, o che sarebbe impossibile vivere qualora non potessimo spiegar tutto?

Ma il valore di queste crisi o di queste personalità profetiche non consiste solamente nella loro novità. Esso si manifesta altresì mediante l'influenza che esercita sulla totalità della vita spirituale, il contenuto delle nuove idee. E non riesce facile scorgere in che cosa questo valore verrebbe ad esser messo in pericolo, qualora noi si riuscisse a dimostrare che queste idee nuove hanno la loro radice in uno sviluppo psicologico e storico antecedente. Il nostro ideale esige che tutto ciò che ha del valore venga messo in un rapporto il più stretto che sia possibile con ciò « che fa muovere il mondo dal di dentro ». Ed il sentimento religioso sarà costretto, in forza della sua propria natura, a riconoscere ognor più un tale ideale. Questo ideale rappresenta l'ipotesi tacita di ogni ricerca di una conoscenza psicologica e storica dei fenomeni svariatissimi della vita religiosa.

III.

Dogmi e simboli.

Du kerkerst den Geist in ein tönend Wort
Doch der Freie wandelt im sturme fort.

SCHILLER.

69. Quando abbiamo esposto lo sviluppo delle idee religiose, abbiamo insistito sull'influenza selettiva od inibitiva del sentimento, quale potenza rinforzatrice dello stesso. La coscienza religiosa viene ad acquistare il suo patrimonio in forza di un processo continuo di selezione qualitativa. Però, in questo processo o lavorio, le mutue relazioni che passano tra le idee occupano un posto; d'altro lato, la realtà che viene attribuita alle idee che vengono in tal modo ottenute può differire specificamente; in tale maniera, i miti differiscono dalle leggende, e queste, prese nel loro complesso, dal dogma, il quale, a sua volta, non è la stessa cosa dei simboli. Oggi, ciò che gode un'importanza maggiore per il problema religioso, è la differenza tra il dogma ed il simbolo; ma anche la psicologia della religione deve considerare il rapporto dell'uno e dell'altro di fronte ai miti ed alle leggende.

La mitologia e la religione non coincidono. Una mitologia può

andarsi sviluppando invadendo il terreno religioso; ma la religione, per lo meno se si accetta il concetto psicologico che abbiamo dato più sopra — non conduce in modo necessario all' erezione di un sistema di mitologia. Da un altro lato ci sono dei miti i quali non possiedono alcun significato religioso, oppure che non ne vengono ad acquistare uno se non assai più tardi. Il mito viene creato inconscamente, come una forma sotto la quale gli uomini si danno una rappresentazione intuitiva delle variazioni e degli avvenimenti del mondo, soprattutto del mondo esteriore. Il mito è di carattere animistico, giacchè trasforma un avvenimento in una storia che sarebbesi verificata tra esseri personali. La mitologia può servire alla religione. Una volta che il sentimento religioso siasi risvegliato, può andar esagerando taluni elementi del mito, e così li trasforma più o meno. Inoltre, la mitologia può, indipendentemente da alcun motivo religioso, essere utile all'arte; l'immaginazione può impadronirsi delle sue immagini e dei suoi tratti, primitivamente grossolani od ingenui, e trasformarli in esseri od in azioni dotate di una distinta individualità, oppure può ripetere le narrazioni del mito, in modo tale, da mettervi pienamente in luce un ordine ed un concatenamento ben definito e motivato.

Le leggende, non sono più vicine alla religione, di quello che lo possano essere i miti, per lo meno in linea generale. La leggenda è la saga religiosa. L'essenza sua consiste nell'idea di una personalità meravigliosa che ha prodotta una profonda impressione sulla vita umana, che ha eccitata l'ammirazione, che ha dato un grande esempio ed aperte nuove vie. Sotto l'influenza del ricordo, si produce una forte espansione del sentimento, fenomeno il quale, a sua volta, dà la stura ad un bisogno di avere una forma intuitiva ed una spiegazione; e, allo scopo di appagare questo bisogno, entra in azione un lavorio completo di creazione di immagini. Su taluni punti particolari di questo lavorio, la tradizione storica e le immagini vengono a portare qualche volta una cooperazione che diviene una vera matassa imbrogliatissima.

Nei miti, la tendenza dominante consiste nel creare delle immagini mediante l'unione del maggior numero possibile di tratti individuali. La costruzione dei miti porta seco il contrassegno di un incremento veramente lussureggiante; i miti si diffondono in conformità delle leggi dell'associazione per contiguità. In quella vece, nelle

leggende, l'interesse principale sta nel soggetto, nel potere di raggruppare attorno ad un centro, che poggia più sull'intensità del ricordo, che non sopra di una ingenua personificazione e sulla facoltà di descrizione. Qui, l'analogia viene ad occupare un posto assai più ampio di quello che vi possa occupare la combinazione. Nei miti, le cose e le relazioni sono personificate; nelle leggende, l'idea di una persona costituisce il punto di partenza; tale persona viene messa in rilievo da tratti e da circostanze improntate ad altri dominii, e senza dei quali non si potrebbe dipingere in modo adeguato quella data persona (1), ossia il valore della stessa. Mentre che nel misticismo il sentimento dell'unione immediata coll'essere supremo è il tratto caratteristico e dominante, nel mito e nella leggenda ciò che domina, è l'immaginazione. La leggenda, poi, a sua volta, è assai più vicina al sentimento dell'unione di quello che possa esserlo il mito, il quale assai frequentemente, segue delle vie la direzione delle quali riunisce assai più i contorni della vita, di quello che non ne cerchi di penetrare il centro. Ma a quella guisa che le leggende possono divenire altrettanti miti, (ammesso pure che non sia corretto il dire che tutti i miti vengono a nascere in questa maniera), così anche i miti possono entrare ai servigi della leggenda, specialmente quando vengono ad aiutare, ad amplificare taluni tratti del carattere o taluni incidenti, che si verificano nel destino dei personaggi leggendarii.

Tanto nel mito, quanto nella leggenda, l'intuizione immediata prevale, e l'associazione delle idee agisce inconsciamente, quantunque ciò avvenga sempre dentro i limiti imposti dall'interesse che il soggetto riesce a suscitare; come abbiamo già visto, nelle leggende questa materia è l'individuo attorno al quale si viene formando la leggenda. Il dogma sta al mito ed alla leggenda in quelle stesse proporzioni in cui il pensiero propriamente detto sta all'intuizione ed all'associazione

(1) I concetti di mito e di leggenda non vengono usati in questo modo da tutti gli storici e da tutti i filosofi che si occupano di religione. A. Lang non fa alcuna differenza (cfr. *myth, ritual, and religion,* I, p. 164 sqq). Le Page Renouf per leggenda intende un'amplificazione posteriore del mito, che in origine era semplice e limitato (*origin and growth of religion,* p. 166). Nell'applicazione di questi due concetti io ho seguito il Renan (Seailles, *Ernest Renan,* pp. 115-125) e Siebeck, *geligionsphilosophie*, p. 273.

delle idee (1). Il dogma suppone l'analisi, la comparazione, e, soprattutto, la differenziazione. Le immagini vengono ravvicinate, ed i loro tratti separati vengono presi in considerazione e valutati. Questa immagine va armonizzata con quell'altra, in modo che, o ambedue vengono a coincidere, oppure possono essere tra di loro conciliate senza che ciò involga contraddizione. In tal modo si verifica l'azione del pensiero nello sviluppo degli dei personali — nel significato proprio della parola — sviluppo, che parte dagli dei speciali e momentanei, poi si verifica nel passaggio dal politeismo al monoteismo, quindi nello sviluppo delle idee delle differenti qualità e delle differenti rivelazioni della divinità. In questo cammino del pensiero, le idee e le riflessioni filosofiche vengono usate più o meno inconsciamente. È precisamente qui, che bisogna ricercare i punti in cui gli elementi filosofici e gli elementi religiosi vengono ad intrecciarsi, e qualche volta tanto strettamente, che solo a costo di vincere grandi difficoltà, la ricerca critica ulteriore può riuscire a separare i varii elementi. Nell'intervallo di tempo che passa, la coscienza religiosa sovente si è talmente immersa nei risultati di questo lavorio del pensiero, che crede di trovarsi di fronte ai risultati immediati dell'esperienza; confonde i sentimenti che possono essere risvegliati dal dogma una volta completato (specialmente nella coincidenza in cui viene a trovarsi cogli atti di adorazione), con i sentimenti che, a loro talvolta, mettono in movimento il lavorio di formazioni del dogma, e ciò allorquando essa coscienza viene a trovarsi nel mezzo di quelle sue esperienze che le vengono suggerite da un dogma ben definito; si immagina di rivivere le esperienze che si sono verificate nella prima aurora della religione.

Il dogma, è qualche cosa di analogico all'applicazione ed all'elaborazione artistica dei miti e delle leggende. Ma, come abbiamo già avuto occasione di far osservare, ciò che presiede all'origine del dogma, non è rappresentato da un interesse puramente teoretico. Imperocchè il dogma nasce da un bisogno che si sente di avere delle idee precise, in opposizione alle forme mutevoli, alle multiple adattazioni del mito e della leggenda. E questo bisogno non viene sentito solamente dagli individui. Viene ad assumere un'importanza al tutto par-

(1) Per una discussione più profonda, di questo rapporto, cfr. il mio articolo, « La base psychologique des jugements logiques ».

ticolare allorquando si è venuta formando una comunità, la quale si propone di proteggere talune idee religiose e di fiaccare l'eresia. Si esigono allora delle distinzioni, le quali, anteriormente, non erano nè necessarie, nè intelligibili. Si presentano dei dilemmi che, fino allora, non avrebbero potuto presentarsi, e gli uomini procurano di rispondere a tali dilemmi applicando il pensiero logico alla interpretazione della tradizione. Quando questa interpretazione viene approvata dall'autorità in capo della comunità, il dogma è bello e fatto. In tal modo il concetto del dogma suppone quello della chiesa, e riposa sopra di un particolare intreccio di riflessione e di autorità.

Finchè il dogma è in vita, si può scoprire l'interesse affettivo che si trovava in azione all'epoca della formazione dei miti o delle leggende, che dietro di esso si nascondono. Le conclusioni che si traggono quando si formula, oppure si promulga un dogma, o quando si fa derivare un dogma da un altro, non sono perfettamente disinteressate; vi sarà sempre in ballo un interesse religioso, od almeno, un interesse ecclesiastico più o meno determinato. Lo spirito dogmatico ideale sarà quello nel quale ciascun dogma speciale sarà immediatamente scaturito dal sentimento religioso, ed in cui i singoli dogmi verranno ad essere raggruppati mediante un'armonia logica un poco più felice. Ecco qual'era l'ideale che, tanto lo Schleiermacher, quanto il Newman proponevano al secolo XIX. Ma il raggiungere questo ideale sotto questa forma precisa, la era cosa impossibile finchè la psicologia moderna non avesse tracciato con forza una profonda distinzione tra la conoscenza ed il sentimento. La storia del dogma sta a dimostrarci che il pensiero strettamente logico ed il sentimento puramente religioso non erano le sole forze che fossero in gioco. La pura e semplice associazione delle idee, nonchè l'interesse ecclesiastico impegnato nella costituzione e nello stabilimento di una dottrina oppure di un culto che fosse qualche cosa di omogeneo, hanno rappresentata la loro parte nella determinazione della direzione dello sviluppo dogmatico — per non parlare della cooperazione di motivi ancor più « umani ». Adunque il dogma rappresenta il prodotto di elementi assai molteplici.

Si è fatta una distinzione assai espressiva tra i dogmi di primo grado che stanno ad esprimere nel modo più immediato che sia possibile una esperienza religiosa, ed i dogmi di secondo grado; questi ultimi servono sia ad unire tra di loro i dogmi di primo grado, sia

a farli entrare in contatto con l'ambiente esterno (1). Nella teologia dogmatica del cristianesimo, il dogma della Trinità si può considerare come un dogma di secondo grado; esso sta ad associare un cumulo di idee che si sono ite formando di Dio, di Gesù e dello Spirito che domina nella comunità. Fra questo genere di dogmi, si colloca pure il dogma della chiesa, unitamente a quelli dell'infallibilità papale e della bibbia. Questi dogmi di terzo grado, stanno a dimostrare l'esistenza di una tendenza, abbastanza facilmente esplicabile della psicologia, a diffondersi a spese dei due primi gruppi, od almeno avanzarsi sempre più, sino a venire ad occupare il primo posto, di modo che solamente per intermediario degli stessi gli uomini possano entrare in contatto con i dogmi dei due primi gradi.

70. La differenza che passa tra il dogma, da una parte, ed il mito e la leggenda, dall'altra, riposa, stando alla nostra precedente argomentazione, soprattutto su questo fatto, che il dogma suppone la riflessione e l'autorità. Ma questa distinzione non è per nulla qualche cosa di assoluto. Anche nel mito e nella leggenda si riscontrano assai spesso delle tracce di riflessione, quantuque questa venga espressa in una maniera assai più subordinata, più ingenua e più sporadica. Nella leggenda e nel mito, non manca nemmeno assolutamente un certo qual elemento di autorità. Imperocchè i miti e le leggende non prendono a fiorire se non in una comunità in cui siasi aperta la via il bisogno di comunicazione, e può fornire all'immaginazione la vita e la forza che sono necessarie per creare delle forme intuitive. Essi si trasmettono di generazione in generazione, fatto, questo, che attribuisce loro, oltre che l'importanza di cui vanno debitori al loro contenuto, anche un'impronta particolare di generalità. Questa venerabilità, fa sì che vengano immediatamente adottati, ed è precisamente essa stessa che spiega la forza di resistenza cui va incontro la critica storica, allorquando si sforza di risalire fino alle origini prime di tutto il processo o lavorio psicologico.

D'altra parte, il dogma non è assolutamente sprovvisto di quel carattere intuitivo, che è un tratto così importante dei miti e delle leggende. Il bisogno di possedere delle immagini è pronfondissimo nella natura di ogni religione, quantunque non sia necessariamente favorevole alla formazione di immagini esteriori ed artistiche. Nel

(1) Dilthey, in *archiv für geschichte der philosophie*, VI, p. 96 sqq.

dogma, questo bisogno agisce parallelamente al bisogno di chiarezza e di precisione, che solamente i concetti possono veramente procurare.

Ogni immagine, quando venga considerata logicamente, tende a sorpassare il suo contenuto, quando venga considerata psicologicamente, possiede una tendenza ad annettere al suo seguito altre immagini; anzi vi ha di più, giacchè un'immagine è veramente deficiente, quando si sforza di esprimere un contenuto che non può essere direttamente un oggetto di intuizione, giacchè allora ogni comparazione riesce monca. Perciò, il contenuto delle leggende e dei miti si conserva sotto la forma di dogma. Ma l'elemento figurato non viene per ciò a scomparire, come ce lo dimostrerà un esame un poco più diligente di un dogma qualunque.

Dal punto di vista della filosofia della religione, non possiamo perciò ammettere alcuna distinzione di principio tra il mito, la leggenda ed il dogma, quantunque ogni teologia confessionale si trovi obbligata ad affermare questa distinzione nell'interesse della sua credenza. Ma in avvenire si verrà sempre più a riconoscere che di queste tre forme, la leggenda è la più importante. Nella sua essenza, essa è l'effetto prodotto sull'umanità dalla sincerità e dalla profondità della vita spirituale di personalità tipiche ed eminenti. Assai tempo dopo la morte dei dogmi, e dopo la trasformazione dei miti in racconti di fate, le leggende conserveranno il loro valore agli occhi di tutti coloro che compieranno seriamente il pellegrinaggio della vita. Gli evangeli continueranno a vivere, assai tempo dopo che i dogmi, che oggi si ritiene siano basati su di essi, avranno perfettamente cessato di vivere.

Si capisce perfettamente perchè la coscienza religiosa, una volta che ha assistito al fenomeno del cristallizzarsi delle sue idee sotto la forma di dogmi, e questi — in ragione del prestigio della tradizione e dei risultati che avranno ottenuti — mettere profonde radici, sia ostile all'idea di abbandonarle. Imperocchè, allorquando il dogma è stato abbandonato, oppure non viene più considerato se non come un simbolo, non esiste più conclusione assoluta, netta e ben definita, non c'è più nessun porto di rifugio; gli uomini vengono a trovarsi di fronte all'indefinito ed all'impreciso. Il simbolo si distingue dal dogma per questo, che assai più chiaramente di quest'ultimo mette in luce la differenza che passa tra le esperienze religiose originali e reali, e

le idee mediante le quali le idee vengono espresse. Dal punto di vista filosofico è un grande vantaggio, vantaggio, però, è vero, che la coscienza religiosa comunemente non ammette.

Si potrebbe forse dire che la differenza che passa tra il dogma ed il simbolo, non è così grande come assai di sovente viene ad apparire, e questo certamente la coscienza religiosa sarebbe disposta ad ammetterlo. Imperocchè la coscienza religiosa attribuisce involontariamente alle idee dogmatiche una specie di validità oltre a quella che viene attribuita alle verità scientifiche, od alle esperienze della vita quotidiana. Troppo spesso siamo indotti a credere che i pensieri della domenica debbano appartenere ad un altro ordine di pensieri diverso da quello dei giorni feriali, e si è anche troppo portati a vivere nella prosa dei giorni della settimana, come se il pensiero della domenica non costituisse se non « una specie di poesia ». D'altro lato, l'esame del modo con cui le idee dogmatiche vengono applicate alla pietà pratica, starà a dimostrarci che l'applicazione è pur sempre qualche cosa di simbolico, e questo viene soprattutto a manifestarsi nei discorsi intorno ai miracoli. Ma, per quanto la coscienza religiosa sia in grado, sotto una forma più prosaica e più volgare, oppure sotto una forma un poco più ideale, di riconoscere il carattere simbolico del dogma, rimane tuttavia sempre sbalordita ed assai male quando questo carattere simbolico viene apertamente affermato da qualcuno. L'orizzonte limitato e finito viene a svanire; la distinzione che in tal modo viene fatta tra l'esperienza stessa e la sua espressione, eccita il dubbio, la divisione e l'inquietudine; la certezza non esiste più; accade ciò che accadrebbe se si dovesse cucire con un filo di refe sfornito di un nodo all'un dei capi. Perfino la concezione della rivelazione viene ad apparire come scossa, imperocchè questa concezione non suppone forse che esiste un dominio più o meno ampio, nel quale l'immagine e la cosa in se stessa vengono a coincidere perfettamente?

Adunque non si potrebbe negare che rimanga aperta la questione che consiste nel sapere se, in mancanza di dogmi, i simboli sarebbero sufficienti a mantenere un punto di vista religioso. E per simbolo, io intendo non solamente quelli che sono divenuti storicamente tradizionali, ma anche quelli che sono stati scelti liberamente, quelli mediante i quali l'esperienza personale, liberata da tutte le pastoie del dogma, può esprimere ciò che ha provato, — otri nuovi per vino

nuovo. È certamene una grande questione, ma talvolta anche le grandi questioni ricevono una risposta affermativa. La risposta a questa questione dipenderà dal risultato che otterremo relativamente all'ipotesi che l'essenza di ogni religione consista non nella soluzione di enigmi, ma nella ferma credenza nella conservazione dei valori.

I simboli vengono a sorgere da una specie di analogia che esiste nel sentimento. Un sentimento che sia determinato dall'esperienza della relazione in cui si trova il valore colla realtà, cerca e trova il modo di esprimersi nelle idee che esistono, come se si trattasse di una espressione di esperienze analogiche. Qui, bisogna attribuire una importanza tutta sua all'analogia che passa tra i giudizii secondarii ed i giudizii primarii del valore. Le esperienze religiose si esprimono col mezzo di idee prese a prestito dal dominio della conservazione personale, oppure del personale abbandono. L'uomo determina la sua cerchia di idee, partendo da quelle relazioni pratiche, nelle quali viene a trovarsi impegnato nella lotta per i valori primarii della vita, e le sue esperienze religiose si esprimono per mezzo di queste idee senza che si formi delle idee perfettamente nuove, il che sarebbe probabilmente impossibile. Gli è in tal modo che l'idea di « padre » è un simbolo, l'uso del quale si basa sull'influenza delle esperienze dell'aiuto e della protezione che il reale può dare a ciò che agli occhi degli uomini possiede un valore; l'idea di « diavolo » è un simbolo che viene usato sotto l'influenza di esperienze contrarie. In ogni simbolizzazione, le idee che vengono prese a prestito da rapporti elementari sì, ma più intuitivi, servono ad esprimere dei rapporti che, in forza del loro carattere elevato ed ideale, non si possono esprimere direttamente. Nel simbolismo religioso, l'analogia riposa sul rapporto di ciascuna delle due idee con un sentimento che è comune. Ma questa specie di analogia non può mai fornire una determinazione diretta e positiva. Essa ci conduce solamente fino alle soglie della poesia; non ci conduce mai ad una dottrina oggettiva. Faccio uso a bella posta della parola « solamente », perchè gli è in tal modo che ordinariamente si presenta la cosa dal punto di vista dogmatico. Per parte mia, il mio contegno è tale che, il fatto di vedere nella forma poetica la sola forma possibile, è il segno che noi ci troviamo alla presenza di quanto vi possa essere di più elevato.

Se il simbolo è di buona lega, viene a scaturire dall'esperienza immediata e dai bisogni che la stessa va sviluppando. I simboli sgor-

gano da tutti quei dominii che sono accessibili all'esperienza umana, ma gli è sopratutto dalle grandi relazioni fondamentali della natura e della vita umana — la luce e l'oscurità, la forza e la debolezza, la vita e la morte, lo spirito e la materia, il bene ed il male — che si trae materia per simboli. Un particolare elemento del reale viene innalzato alla dignità di carattere essenziale del reale stesso, preso nel suo complesso; lo si considera come se riassumesse tutto ciò che l'esperienza ci rivela del rapporto che passa tra il valore e la realtà.

La maniera simbolica di considerare le cose riguarda il reale, come se la sua essenza fosse del tutto esaurita in quell'elemento, nell'esperienza unica e cumulativa di un rapporto di armonia oppure di disarmonia tra il valore e la realtà. Esiste qui una stretta affinità tra il simbolismo poetico della religione e l'uso scientifico dell'analogia, parallelamente alla differenza già da me segnalata.

Il bisogno, che dà la stura alle nuove creazioni di simboli ha sempre vissuto nel cuore dell'uomo. Si trova alla base dell'animismo ed agisce nei miti, nelle leggende, nei dogmi, in tutti i racconti delle fate ed in tutte le arti. Riconoscendo l'elemento simbolico di tutte le idee religiose, la coscienza religiosa viene ad avvicinarsi al punto di vista estetico, in conformità del quale il fenomeno individuale particolare viene anche ad apparire come qualche cosa di tipico, ci si avvicina, dico, come un guscio di noce nel quale si trovi nascosto tutto quanto il contenuto del mondo. Ma si avvicina assai più all'espressione più primitiva della vita religiosa nel mito e nella leggenda. Con questi, si trova ad avere in comune la relazione immediata in cui si trova col sentimento e coll'esperienza, mentre che se ne distingue per il carattere di riflessione e di autorità, di cui è fornito il dogma. Al contrario del dogmatismo, la coscienza religiosa non lascia trasparire alcuna diffidenza verso la formazione istintiva delle idee religiose. Se il carattere immediato e la sincerità personale devono essere i soli fattori delle determinazioni, delle immagini, la maniera simbolica di considerare le cose, non può scorgere alcun pericolo nella costruzione di miti e di leggende. Queste non sono se non altrettante forme che sono naturali alla vita dello spirito dell'uomo in taluni momenti del suo sviluppo — anzi, vi ha di più, sono probabilmente le forme sotto le quali avviene la produzione spirituale più intensa, di cui l'uomo possa essere capace fuori del campo strettamente scien-

tifico. Tutte le arti, e tutte le speculazioni, purchè coscienti, si nutrono della sostanza, che per nascere ha assunte le forme del mito; ne analizzano il contenuto, ne vanno cambiando sotto forme nuove, gli elementi costitutivi. Così noi possiamo star certi che il simbolismo religioso, anche se verrà un tempo in cui riesca a spezzare i vincoli del credo e del dogma, continuerà ad attingere abbondantemente al tesoro contenuto nei miti e nelle leggende. In ogni caso, questo tesoro conserverà sempre il suo posto, anche allorquando l'opera di creazione di nuovi simboli — opera della quale non si può negare la possibilità — continuerà liberamente il suo cammino. Che la facoltà di creare nuovi simboli sia oggi tanto debole, ecco quanto rimane spiegato sia dal fatto che questa facoltà è stata ridotta in schiavitù dal dogmatismo, sia dal fatto che la critica del dogmatismo è venuta sviluppando lo spirito di analisi e di dubbio a detrimento della libera creazione positiva. La lotta impegnatasi pro e contro il dogma ha assorbite per tanto tempo le più importanti forze spirituali, che passerà forse un lungo corso di secoli, prima che si sviluppi una quantità di libertà e di energia spirituale che sia sufficiente, non solamente per conservare alta la testa di fronte all'irruenza delle questioni essenziali della vita, ma anche per compiere, con questo contegno, una grande opera spirituale — fissare le nostre più profonde esperienze più essenziali sotto la forma di immagini così vigorose, che non ci sia mai possibile il dimenticarle. La facoltà che, nel mito e nella leggenda, ha agito in modo infantile, una volta che sia pervenuta all'età matura, farà ciò che fa l'uomo quando ha raggiunta questa età. Ecco la grande speranza di colui che crede fermamente nella conservazione dei valori, e che scorge nei fenomeni religiosi altrettanti valori, che bisogna conservare sotto forme nuove, allorquando vengono a svanire le forme sotto le quali sin qui hanno avuto l'abitudine di apparirci. La fede nella conservazione del valore, riposa sulla convinzione che, nonostante questa divisione di lavoro che, nel campo spirituale, ha dato la stura al problema religioso, i valori reali che possedeva la vita spirituale prima di questa divisione di lavoro non andranno perduti. Questa fiducia rassomiglia alla fiducia che riponiamo in un amico d'infanzia; riteniamo che, nonostante tutto l'enorme sciupio che produce e che rivelano le esperienze dell'età matura, egli rimarrà sempre fedele « ai piani che lusingavano la sua anima di giovane », qualun-

que possano essere le metamorfosi alle quali questo piano possa andare soggetto, sotto il fuoco dell'esperienza.

71. Per poter meglio illustrare il modo con cui i dogmi vengono alla luce e divengono dei simboli, pigliamo in esame alcuni sistemi religiosi di idee, che vennero infallantemente eretti sotto l'influsso incessante del sentimento, ma che non per questo furono meno chiaramente determinati da quelle leggi, che sono proprie delle idee. Questi esempi, ci dimostreranno in modo speciale in qual modo le idee, che dappprima si sono presentate sotto forme più elementari e più umili, possano modificarsi, dilatarsi e trasporsi, e finalmente venire ad acquistare un senso morale o cosmologico.

Se non che una tale trasformazione, una trasformazione com'è quella che ci mostra la storia delle religioni, non può prodursi in tutte le circostanze. A questo proposito, tra i Romani ed i Greci, passa una differenza caratteristica. I Romani tenevano ostinatamente ai loro dei speciali, in quel modo con cui li avevano sempre concepiti ed adorati. Essi si accontentavano di avere un catalogo di dei da adorare, un catalogo autentico, e la loro immaginazione religiosa non era nè bbastanza vivace, nè abbastanza feconda per far loro sentire un qualche bisogno di innalzarsi al di sopra delle forme che erano loro state trasmesse dalla tradizione, oppure che erano state stabilite come qualche cosa che faceva parte del rituale. Prima che i Romani subissero l'influenza ellenica, non possedettero una mitologia un poco più ricca. Presso i Greci, in quella vece, l'immaginazione religiosa raggiunse uno sviluppo veramente lussureggiante. Le radici sono ben piantate nel culto degli dei, e questo culto ha regolato lo sviluppo dell'immaginazione religiosa. Ma anche le abitudini del culto servivano all'immaginazione come motivi per nuove costruzioni di idee — soprattutto allorquando le antiche costumanze, ed anche la scomparsa delle stesse, sembrava rendere necessaria assolutamente una spiegazione. Nel mito di Prometeo nel quale Zeus viene artificiosamente impegnato a scegliere le ossa degli animali sacrificati ed a restituir loro la carne primiera, si sentiva che era necessario dare una spiegazione del perchè la parte migliore dell'animale del sacrifizio doveva esser divisa in parti uguali col sacrificatore. Un gran numero di miti dei Greci, dei Romani, degli Indiani, degli Ebrei, spiegano la cessazione del sacrifizio umano primitivo, col dire che gli dei stessi preferivano il sacrifizio degli animali. Il culto degli animali, sta ad indicare la cre-

denza secondo la quale la natura degli dei differiva dalla natura degli uomini, e però andava rappresentata con forme diverse dalle forme umane. E la forma animale stessa, a poco a poco, viene ad essere deprezzata in modo tale, che in breve venne a non esser più considerata come la vera forma rappresentativa degli dei, ma solamente come la forma rappresentativa di un compagno di dio. Un avanzo del culto degli animali lo si trova quando si vede un dio rappresentato con gli organi, oppure le qualità in un numero maggiore o minore di un animale; naturalmente, in tal caso, il significato di questi organi o di queste qualita è un significato puramente simbolico. Il culto della luce del cielo, e, ulteriormente, il culto del sole, viene tratto dal valore simbolico della luce, espressione della purezza, della verità, della salute (1).

Un esempio interessante — forse il più interessante che si trovi in tutta la storia della religione — del passaggio verificatosi dalla liturgia alla cosmologia, si presenta nella concezione già da me segnalata, di Brama, quale principio di ogni esistenza. Imperocchè Brama, sta a significare il magico potere della preghiera, del voto ardente. Qui, la ragione del passaggio dalla liturgia alla cosmologia, consiste nel potere magico attribuito alla preghiera; chi sa pregar bene viene ad acquistare un potere sugli dei; così la preghiera, ossia la forza che si trova da lei espressa, deve esser la vera forza dell'universo. Gli stessi dei se lo sanno; essi hanno paura dell'uomo che è potente nella preghiera, ed essi stessi pregano. Per ciò la forza della preghiera diviene il Dio degli dei. Più tardi (negli Upanisadi) si verifica un nuovo passaggio dalla cosmologia alla psicologia, perchè Brama viene allora identificato con l'anima, che ciascuno sa di possedere in cuor suo. In queste due transizioni, tanto in quella dalla liturgia alla cosmologia, quanto in quella dalla cosmologia alla psicologia, la forza agente è sempre il bisogno che si sente di assicurarsi che il fondamento ultimo del mondo non è se non una sola e stessa cosa con lo scopo supremo di ogni sforzo, ossia che è esso stesso uno sforzo (2). Allorquando, nella religione indiana, fu veramente compiuto l'ultimo passo, e cioè quando tutti i nomi e tutti i pensieri vennero dichiarati inadeguati,

---

(1) Usener, *götternamen*, p. 78 sqq. 177-187. Tiele, *elements of the science of religion*, I pp. 173-117. II p. 85 sqq.

(2) Deussen, *geschichte der philosophie*, I, I, pp. 239-282.

il libero simbolismo religioso era tanto straordinariamente vicino, che non si riesce a spiegare il fatto del non essersi esso mai presentato in forza di circostanze particolari nella condizione della civiltà dell'India in quell'epoca. A questo punto dell'evoluzione dell'India, pareva verificarsi tanto una semplice ripetizione di quanto si era verificato in precedenza, quanto uno stagnamento, quanto ancora una ricaduta nel feticismo e nel politeismo. Non è però necessario supporre che deva sempre andare così in tutte le circostanze.

Stando all'opinione di alcuni dotti, l' idea di un giudizio finale e di un regno futuro di Dio, tale quale ci viene presentata dal giudaismo post-esillico, non si può spiegare se non ammettendo una influenza delle idee persiane. Ma anche che noi accettiamo questa spiegazione, che è stata recentemente difesa in modo esauriente da Erik Stave, dobbiamo però ricordarci se le idee addottate hanno subita una trasformazione di forma e di significato, in forza di una concezione più profonda dell'esistenza del male nel mondo e del contegno dell'uomo a questo riguardo, concezione, che si era già formata profondamente nello spirito giudaico. È certo che il dualismo persiano possedeva un carattere morale, ma quest'ultimo si era venuto sviluppando collo svilupparsi degli elementi più esterni. Nel parsismo, la lotta contro il male costituiva, almeno in parte, una lotta liturgica o magica, perchè si combatteva a colpi di preghiera, di sacrifizio e di purificazione; ma in una misura assai larga era un'opera di agricoltura, imperocchè il male che esisteva nella natura andava cacciato col lavoro manuale, coll'aratura, l'allevamento e la distruzione degli animali carnivori. L'elemento morale non veniva ad apparire in modo così chiaro come fece — anche prima che venissero addottate delle idee persiane — nella parte migliore del popolo Israelita. Per i sognatori del paese di Israele, tutta quanta la quistione era essenzialmente una questione di vita interiore, e la loro attesa si rivolgeva ognor più verso una liberazione puramente spirituale (1). La concezione del regno di Dio venne a ricevere in tal modo un carattere ognor più morale.

Questa concezione si andò sviluppando a poco a poco, fino a divenire la base di tutta una concezione del mondo; e cioè essa cessò di avere un significato puramente nazionale e morale, per assumere al-

(1) Erik Stave, *Ueber den einefuss der parsismus auf das Judentum*, Haarlem, I, 898, p. 185.

tresì un significato cosmologico. Ma tutto questo non fu possibile se non sotto l' influenza rabbinica ed ellenica; e allorquando i dogmi della chiesa cristiana furono definitivamente stabiliti, la speculazione greca fornì, infatti (alla pari e nel medesimo tempo che le forniva la giurisprudenza romana, come dimostra Harnack) le forme concettuali che erano necessarie. Platone ed Aristotele avrebbero penato assai a riconoscere le loro proprie idee nell'applicazione che ne fecero gli scolastici ed i padri della chiesa. Tuttavia, sotto l'influsso di talune circostanze, i bisogni intellettuali della chiesa cristiana vennero appagati dal pensiero « pagano », ossia da ciò che allora veniva considerato come pensiero pagano. In questa evoluzione dogmatica, sotto tanti riguardi interessante, si ricercherebbe invano la forza e l'energia interne del pensiero che ha condotto gli Indiani dalla liturgia alla cosmologia, dalla cosmologia alla psicologia, e dalla psicologia ai limiti estremi di tutto il pensiero. Nel « pensiero cristiano » non riesce che troppo evidente che le forme che vennero usate erano straniere al pensiero stesso. E questo pensiero non provoca solamente la critica per il suo ecclettismo, per la scelta e la giusta posizione che fece di elementi estranei, modo di procedere la debolezza del quale è stata messa in evidenza dalla storia del dogma. La storia critica del dogma, fa risalire le sue indagini fino all'idea che i teologi moderni speravano completare e stabilire solidamente grazie alle idee classiche, e cioè, sino all' idea di una connessione necessaria tra la fede nella personalità storica del Salvatore, da un lato, e dall'altro, talune teorie speculative, relative all'essenza ed all'azione della divinità nel tempo e nell'eternità. Questa connessione si trova contestata dalla teologia critica moderna, la quale sostiene che per sbrogliare gli elementi morali e religiosi del cristianesimo, si rende necessario un grande lavoro di redazione. Sopra di questo punto io mi propongo di ritornare più sotto.

Quale ultimo esempio della costruzione delle idee religiose, e dei rapporti in cui vengono a trovarsi col dogma, io piglierò la storia di quella che passa comunemente sotto il nome generico di religione naturale.

« La religione naturale » è il risultato delle prove di riduzione della religione positiva. Tali prove sono state fatte variamente in varie epoche, dagli storici e dai filosofi popolari dell'antichità nonchè, nei secoli XVI, XVII, e XVIII da quei filosofi che passano comunemente sotto il nome di deisti. Essa conserva talune idee dogmaticamente

costruite (in modo particolare quelle che riguardano un Dio personale e l'immortalità personale) e le considera come ragionevoli, o meglio, come il risultato di esperienze immediate. Anche allorquando, come avviene in Kant e nei suoi seguaci, si fa il passo importante di considerare come simboliche tutte quante le idee religiose, si può ancora riscontrare la tendenza dogmatica, nella convinzione che taluni simboli determinati — generalmente quegli stessi simboli che vengono forniti dalla religione naturale — sono i soli che abbiano un certo valore, i soli che siano « necessarii » e « giusti » (1). In principio tuttavia,

(1) Intorno a Kant ed al suo atteggiamento a proposito delle questioni di filosofia religiosa, cfr. la mia *storia della filosofia moderna*, II, p. 96 s pp. Fra i successori di Kant. il Fries fu il solo a scorgere chiaramente, che la conseguenza logica dell'atteggiamento assunto da Kant era questa, che le idee religiose non potevano più passare come qualche cosa che abbia un valore simbolico e poetico. Cfr. l'opere sua scritta in età giovanile, *wissen, glaube und ahndung* (1804). pp. 252-257 (*ueber die dogmen der natürlichen religion*, p. 158 sqq. 260). Sviluppa più ampiamente le sue idee nella sua *religionsphlilosophie* (1832). È degno di speciale menzione il passo seguente: « Quanto noi possiamo concepire di più bello sembra (alla fede religiosa) l' immagin più vera della verità eterna.... Questa convinzione religiosa non è semplicemente figurativa, ma anche completamente poetica nella sua applicazione pratica. La sua verità è la verità nascosta in ciò che il poeta ha di più serio e di più profondamente intimo ». Questa espressione « la più vera » può facilmente condurre al dogmatismo. La tendenza dogmatica è ancor più appariscente in Apelt, allievo del Fries, che non nel Fries stesso. Cfr. la *religionsphilosphie* di Apelt (1863) p. 163, in cui taluni simboli determinati vengono posti come necessarii e veri. Knud Obel, che mi ha aiutato a preparare questo libro per la stampa, sul mio modo di trattare il concetto di simbolo, ha fatte alcune osservazioni che mi paiono talmente interessanti che bisogna io chieda il permesso di citàrle qui: « nel momento che si forma un simbolo per un sentimento religioso, viene a nascere un sentimento completamente nuovo. Poichè si tratta di un simbolo intuitivo di una relazione cosmica, con ciò si evoca un sentimento, il quale differisce nel medesimo tempo dal sentimento che si trova eccitato mediante il rapporto che è chiamato a simbolizzare, e da quello che viene prodotto mediante il rapporto dal quale il simbolo viene preso a prestito, — e la ragione di tutto questo sta in ciò, che i due rapporti vengono presentati insieme alla coscienza. L'universale ghiacciato viene riscaldato dal simbolo e da tutto ciò che è unito al sentimento che scaturisce dalle fonti profonde della vita; al tempo stesso questo sentimento banale assume una nuova tonalità mediante l'estensione dell' idea a nuovi e più estesi rapporti; esso allora viene a mettersi al diapason del sublime ». Ecco una cosa perfettamente pensata. Tuttavia, la libera formazione del simbolo nel dominio religioso fin qui è stata troppo poco osservata, perchè ci siano delle esperienze determinate e decisive del modo con cui il simbolo reagisce sul sentimento e sulla coscienza in genere. Non si può gettare luce su di questa questione se non vedendo

la religione naturale va ad urtare in quello stesso problema nel quale va ad urtare la religione positiva, e cioè nel problema della connessione che passa tra le idee morali e psicologiche, e la realtà cosmica, e cioè della relazione che passa tra il valore e la realtà. Quando si afferma che taluni simboli possiedono maggior verità di altri simboli, ciò non può voler dire logicamente se non questo: essi possiedono un valore maggiore per noi, perchè riposano sopra di altrettante analogie, che si trovano più di altre a nostra portata di mano.

Il passaggio dal dogma al simbolo. si trova strettamente collegato al riconoscimento esatto della differenza che passa tra il sentimento e l'idea. Questa distinzione a sua volta (che, sotto una forma meno precisa, era pure famigliare ai neo-platonici, a S. Agostino ed ai mistici), si trova strettamente collegata colla differenziazione della vita intellettuale dell'uomo, la quale viene ovunque ad apparire come la causa determinante di tutto quanto il problema religioso. La valutazione e la spiegazione del reale più non coincidono; la spiegazione non viene più a risultare in modo necessario dalla valutazione, a quella guisa che la valutazione non viene più a risultare in modo necessario dalla spiegazione.

A sua volta, questa differenziazione ha per condizione essenziale l'apparizione della concezione scientifica moderna del mondo, della quale non può assolutamente fare a meno. Man mano che, risultato necessario, inevitabile, dell'astronomia copernicana, il sistema del mondo si va estendendo all'infinito, diviene sempre più impossibile il continuare a considerare la vita e le idee che sono proprie degli uomini, come se fossero il pernio del reale, mentre che l'intelligenza più chiara della differenza che passa tra il mondo dello spirito ed il mondo della materia, differenza che viene saldamente stabilita dal cartesianismo, veniva a condurre ad una critica dell'animismo, verso il quale la religione si era sempre sentita propendere. Ed allora venne la volta della filosofia critica, con tutto il corredo che portava seco allo scopo di esaminare la natura ed i limiti dell'umano sapere; e questo, per quanto può riguardare ciò che nella religione costituisce

---

in qual modo il dogma fa a reagire sulla coscienza religiosa. Per esempio, si possono comparare le idee che i primi cristiani si son fatte di Gesù con la cristologia limitata e solidamente stabilita della religiosità ortodossa, ed i diversi modi con cui s'è costituita la coscienza religiosa in ambedue i casi. La reazione del simbolo sarà analoga a quella del dogma.

il così detto elemento intellettuale, segnò il primo passo di una rivoluzione decisiva.

Adunque, concludendo, noi vediamo far ritorno, in una maniera ognor più pressante, la seguente questione: nella religione, qual'è l'elemento veramente essenziale? Fino a qual punto questo elemento può continuare a vivere nelle condizioni della vita spirituale moderna?

IV.

L'assioma della conservazione del valore.

[L'assioma fondamentale della filosofia della religione]

> Das sein ist ewig, denn Gesetze
> Bewahren die lebendingen Schätze
> Aus wel chen sich das all geschmückt.
>
> GOETHE.

72. Nei capitoli precedenti, ho già alluso in parecchi luoghi ad una certa qual ipotesi relativa al contenuto essenziale di tutti i miti, le leggende, i dogmi, i simboli religiosi. Ho sostenuto che l'assioma fondamentale della filosofia della religione, ciò che esprime la tendenza profonda di tutte le religioni, era costituito dall'assioma della conservazione dei valori. Se questa teoria è esatta, il problema religioso viene a presentare una interessante analogia con tutti gli altri problemi fondamentali. Ciò che, nei differenti dominii del pensiero umano, mette sempre questo pensiero in movimento, è il rapporto che passa tra l'uno ed il molteplice, od anche il rapporto che passa tra il continuo ed il differente ed il mutevole. Se la possibilità di affermare la conservazione del valore costituisce l'esenziale del problema religioso, allora questo non viene ad essere una forma speciale del grande enigma, che si presenta sotto una forma differente in ogni campo speciale. L'assioma della conservazione del valore è pure una forma del principio della continuità del reale. È qualche cosa di analogo al principio di causalità, il quale pure, sebbene a modo suo, afferma una interna continuità del reale nonostanti tutte le divergenze e tutti i cambiamenti. Però esso viene ad offrire una analogia ancor più evidente col principio della conservazione dell'energia, il quale pone l'esistenza di un sistema naturale coordinato, come substrato dell'azione

reciproca delle forze della natura. Questa analogia con altri problemi, non basta, si capisce, di per se stessa, a provare che l'assioma in questione è veramente l'assioma religioso. Tuttavia, essa si appoggia su questa tesi, dal momento che abbiamo bene il diritto di supporla — partendo dall'identità della coscienza umana, con se stessa in tutti i domini — che tutti i problemi che vengono ad offrirsi all'uomo hanno fra di loro dei tratti comuni. Le considerazioni da me già fatte valere nei capitoli precedenti, possono apparire sufficienti per poter stabilire che l'assioma della conservazione del valore, è l'assioma religioso; ma la prova non si basa esclusivamente sopra questo genere di considerazioni; essa è di carattere sopratutto psicologico. Mi sono sforzato di dimostrare, mediante un'analisi delle esperienze e della fede religiosa, che questo assioma appaga il bisogno religioso, se è vero che questo bisogno consiste soprattutto nel desiderio di restare fermamente attaccati alla conservazione dei valori supremi al di là dei limiti dell'esperienza, e nonostante tutte le trasformazioni che questa esperienza va rivelando. Ossia, in altre parole, la fede, è la fedeltà, ed il contenuto della fede è che la fedeltà domini attraverso a tutto il reale. Fedeltà, equivale a conservazione, a continuità attraverso a tutti i cambiamenti. In questa prova, si ammette che la descrizione e l'analisi dell'esperienza religiosa date più sopra siano veramente esatte; ma anche ammesso tutto questo, la prova indicata più sopra non sarebbe ancora concludente.

Si rende necessaria una riconferma oggettiva, storica, una dimostrazione dell'idea che le forme di religione che in realtà vengono a presentarcisi, e particolarmente le grandi religioni positive nel loro contenuto essenziale, in ultima analisi, sono basate sull'assioma della conservazione del valore. Una tale verifica storica di questo assioma, io non tenterò nemmeno di darla; ma innanzi tutto, ed allo scopo di completare quanto sono venuto dicendo nella sezione I, intorno all'esperienza ed alla fede religiosa, devo determinare in modo più preciso il mio assioma. Se questo lavoro ci dimostra che la storia conferma ciò che questa nostra inchiesta puramente psicologica ci aveva indotti ad ammettere, io continuerò allora ad esaminare la possibilità che ci si presenta di rimanere attaccati all'assioma della conservazione del valore, da un punto di vista esteriore ad ogni religione positiva.

D)

Determinazione più precisa dell'assioma della conservazione del valore, e del suo rapporto coll'esperienza.

73. La religione parte dalla supposizione che gli uomini abbiano scoperto coll'esperienza, che esistono delle cose di valore. Qualunque sia la cosa che si intende quando si dice religione, questo è certo, che siamo costretti ad ammettere non esser stata lei che in principio ha creato tutti i valori. Se, a mò d'esempio, l'uomo crede in una vita futura, buona oppure cattiva, poco importa, bisogna che conosca pure per propria esperienza, l'esistenza del bene e del male; altrimenti la sua fede non avrebbe per lui alcun significato. Prima che un uomo possa essere in grado di attribuire talune qualità eccellenti al suo Dio, è necessario che abbia imparato a conoscere colla sua propria esperienza, tanto queste qualità stesse, quanto il valore da esse posseduto; giacchè qualora mancasse questa conoscenza, non ci sarebbe più alcun rapporto tra lo stato religioso dell'uomo e gli altri suoi atti, ossia, in altre parole, tra la sua religione, e tutto il resto della sua vita. Il contenuto della religione dipende sempre dall'esperienza dell'uomo, e soprattutto dall'esperienza di ciò che gli è parso possedesse del valore. Quali siano, poi, i valori che l'uomo viene a conoscere, la è cosa che, a sua volta, dipende dai motivi che fanno sì che l'uomo venga ad apprezzare il reale. Questo motivo, può essere rappresentato da un bisogno puramente momentaneo, ben tosto respinto in seconda linea dal sopravvenire di un altro bisogno; può anche essere la coscienza di uno sforzo profondo ed ininterrotto, il quale venga a confondersi coll'istinto della conservazione. Può essere determinato dall'uomo preso isolatamente; ed allora, verrà a trovarsi contrassegnato da un carattere individualista od egoistico; oppure può anche nascere dal sentimento che un uomo ha di non poter separare la sua sorte, i suoi averi, i suoi beni ed i suoi malanni personali, da tutto il restante tessuto delle cose; imperocchè si sente membro di una grande famiglia umana, e partecipa a tutti gli interessi che sono comuni. I valori alla conservazione dei quali l'uomo crede, saran sempre quelli che egli ritiene essere i più ele-

vati. Ma questi differiscono considerevolmente fra di loro a seconda dei casi, a seconda dell'umore differente dei varii uomini ed a seconda delle diverse condizioni di tempo in cui vivono. La credenza che il Groenlandese ha nella conservazione del valore, differisce profondamente da quella che ne ha il greco, da quella dell'indiano e da quella che ne ha il cristiano. L'egoista ed il voluttuoso, possono avere il loro cielo alla pari dell'idealista morale, o di colui che ha consacrata tutta la sua vita al culto del bello; ma questi cieli sono ben diversi l'uno dall'altro. Assolutamente parlando, queste differenze non ci interessano, giacchè il nostro compito consiste nello scoprire l'elemento che è comune a tutte le religioni, nel penetrare fino a ciò che fa sì che attribuiamo una religione al Groelandese, come l'attribuiamo al greco, all'indiano ed al cristiano. L'opposizione in cui vengono a trovarsi i « valori inferiori » di fronte ai valori superiori, è certamente cosa di grande importanza per la religione; in forza di questa opposizione, noi possiamo fare distinzione fra le religioni primitive e le religioni morali, e tra le forme più o meno elevate delle religioni morali stesse. Ma la stessa non è in grado di risolvere il problema dell'assioma religioso fondamentale.

Dal momento che ogni religione suppone l'esperienza di taluni valori, ne segue che i valori religiosi devono esser derivati essi stessi, fino ad un certo punto, e cioè devono esser determinati, dall'interesse che portiamo ai valori primitivi, che la nostra esperienza della vita ci ha insegnato a riconoscere ed a conservare. La religione suppone in modo particolare che si approvi il sentimento secondo il quale la sorte dei valori si trova in ballo nella battaglia della vita. Una esistenza psichica, che appartenga alla specie più elementare, non può avere conoscenza di valori religiosi; essa si trova limitata alle forme elementari dell'affermazione e dell'abbandono di se stesso. Un animale non può (probabilmente) essere religioso, perchè (probabilmente) non può avere alcuna esperienza della sorte che spetta ai valori che sono nel mondo.

Come ho già avuto occasione di osservare, dal fatto che i valori religiosi vengono considerati come qualche cosa di secondario in rapporto agli altri valori, non ne risulta, però, che debba sempre passare un intervallo di tempo tra le esperienze attraverso alle quali essi vengono a manifestarsi, e quelle attraverso alle quali vengono affermati i valori primitivi. I valori primitivi si manifestano assai spesso

in origine sotto un aspetto religioso, in modo che le due specie di esperienza avvengono simultaneamente. La distinzione che si fa tra le stesse, è il frutto di un'astrazione o di una differenziazione, che non avviene sempre in modo necessario. Si capisce facilissimamente ch'io colgo una nuova bellezza che si rivela nella natura, come un testimonio dello splendore del reale; il valore primario ed il valore religioso — la bellezza in quanto tale ed il reale in quanto condizione della bellezza — mi vengono allora rivelati insieme, nello stesso tempo, tutto ad un tratto. Anche quando si fa sentire la differenza che passa tra i valori primarii ed i valori religiosi, il valore religioso può ancora rimanere indipendente e lasciarsi cogliere immediatamente. Non è punto necessario che l'oggetto della fede non venga ad apparire se non come un mezzo adattato a conservare il valore primario; può apparire esso stesso nella sua qualità di bene sovrano, nella sua qualità di oggetto degno di un'ammirazione immediata, di un culto entusiastico, degno di fiducia e d'amore. La distinzione che passa tra le religioni inferiori e le religioni superiori, dipenderà dal fatto, che i valori religiosi non vengono ad apparire se non sotto l'aspetto di qualche cosa di mediato, o come qualche cosa di dato immediatamente. Il passaggio dalle forme inferiori alle forme superiori avviene qualche volta, come avviene in altri campi, mediante una riadattazione di motivi e di valori. Una data cosa che in principio non aveva se non un valore di mezzo, in seguito può venire ad acquistare un valore di fine, e quella che in principio era stata considerata come avente un valore di fine, può produrre degli effetti che sorpassino di molto il valore di cui è essa stessa fornita. Questi riadattamenti sono della massima importanza, non solamente nel dominio morale (1), ma anche nel dominio religioso. Agli stessi si deve in gran parte la continuità dello sviluppo religioso dell'umanità. Il passaggio del culto ebraico primitivo di Javeh alla credenza in Dio-padre, avvenne mediante un lungo lavorio di riadattazione, appoggiato da importanti avvenimenti storici e personali. La coscienza religiosa esita soventi volte tra alcuni valori immediati ed alcuni valori mediati. Quando S. Agostino dice al suo Dio: « Io ti cerco perchè l'anima mia possa vivere », in questa esclamazione, non viene

(1) Cfr. la mia morale (2 ed. tedesca), p. 262-265. Ehrenfels, *allegemeine wertheorie*, I, pp. 132-145.

ad attribuire all'oggetto della sua fede se non un valore mediato; ma quando, in altri passi, parla di Dio come del bene supremo ed unico, come della stessa bontà e della stessa verità, allora l'oggetto della sua fede gli viene ad apparire come fornito di valori immediati. Secondo Spinoza, « l'amore intellettuale di Dio » viene a nascere allorquando la perfetta intelligenza del nostro io e della sua unione colla totalità del reale, produce una profonda gioia intellettuale, che viene ad unirsi all'idea di Dio (il principio di unità del reale) in quel modo con cui si unirebbe alla sua causa; ma se ci impelaghiamo in questo pensiero, vedremo che nella conoscenza, nell'amore intellettuale, nella gioia intellettuale, Dio stesso viene ad agire, mentre che viene a svanire la relazione puramente e semplicemente mediata. Tutto quanto il misticismo afferma il carattere immediato dei valori religiosi, in opposizione al carattere esteriore, meccanico e dualista dell'ortodossia ordinaria. Il principio della conservazione del valore nel reale sembra finalmente che contenga il valore supremo. Gli è in forza di questo, che la religione reagisce su gli altri aspetti della vita spirituale, e può opporsi, più o meno, ad essi. Si produce allora un'azione reciproca tra i valori primarii ed i valori secondarii, e questa viene a rendere singolarmente complicato il problema religioso. Sovente, ed in taluni casi, riesce assai difficile il distinguere ciò che è originale da ciò che è secondario. Ma vi ha ancora di più; quando la forma sotto la quale viene a presentarsi la conservazione del valore possiede un valore immediato, questo viene ad aumentare la somma dei valori della conservazione dei quali si tratta, ed è così che la conservazione della religione diviene una parte del problema religioso. Non basta dimostrare che i valori primarii non andrebbero soggetti a perdita alcuna qualora venissero a scomparire le religioni positive; imperocchè, nella loro caduta, queste trascinerebbero seco altri valori immediati, e bisognerebbe che noi fossimo pronti ad indicare dei valori equivalenti che potessero degnamente sostituirli, prima di poter affermare che le religioni positive potrebbero scomparire dalla vita spirituale degli uomini senza causare perdita alcuna. Se fosse possibile dimostrare l'esistenza di questi equivalenti, avremmo una riconferma della validità dell'assioma religioso. La continuità del valore verrebbe ad esser salva, in modo che se esso costituisse l'elemento essenziale della religione, l'« elemento più puro della religione » continuerebbe a sussistere anche quando venissero a

scomparire le religioni positive. Questa riflessione ci rivela nel medesimo tempo il carattere inevitabile ed il profondo significato del problema religioso, senza tener conto del contegno adottato di fronte alle forme esistenti della religione.

74. Possediamo molti valori, dei quali non godiamo in maniera continua. Uno stato che ci renda felice non esiste necessariamente come qualche cosa di ininterrotto nella pienezza della sua forza. Vi sono dei silenzii che non istanno ad indicare necessariamente che la melodia abbia cessato; possono anche non esser altro che interruzioni momentanee, od anche momenti di riposo o di preparazione. Anche il silenzio fa parte del pensiero melodico, e vi produce quell'effetto che è tutto suo. Un silenzio di questo genere, non può venir apprezzato se non da una coscienza che resta in continuità con ciò che precede e che sta per continuare l'esperimento di ciò che segue. Colui che arriva al principio del silenzio, non prova nulla; per lui quel silenzio dice zero. Così pure, colui che se ne va prima che quel silenzio abbia ceduto il posto agli accordi che seguono, se ne va coll'impressione di una conclusione assoluta. Nel corso del mondo, i silenzii possono durare per uno spazio di tempo assai lungo, e colui solo può comprendere il loro valore e riportarne la sicurezza che gli stessi sono qualche cosa più di una semplice interruzione, che si trova in grado di riunirli intimamente a ciò che li precede ed a ciò che li segue. Il sapere se, in un dato caso, noi ci troviamo alla presenza di una sosta oppure di una conclusione assoluta, probabilmente viene a costituire un problema insolubile. Se si deve affermare la continuità, ciò non può avvenire se non coll'aiuto della fede. Tutto può sembrare che passi come se si trattasse di una perdita assoluta di valore.

Chi voglia, in tali casi, affermare la continuità, è necessario assolutamente che si sebba della distinzione che passa tra il valore potenziale ed il valore reale. La fede nella conservazione del valore non suppone che ci debba sempre essere una quantità uguale di valore in atto nel mondo, ma solamente che, per il valore, deve sempre esserci la possibilità di arrivare all'esistenza. Ma se tutti i valori avessero a divenire potenziali, allora il risultato non potrebbe distinguersi da uno stato di equilibrio morto. Le possibilità diverrebbero altrettante impossibilità. Le forme speciali della fede religiosa verrebbero ad acquistare quello che è il loro carattere distintivo in virtù della relazione che suppongono che passi tra i valori esistenti, attuali oppure

potenziali. Gli è in tal modo che, allorquando l'uomo ammette che i valori potenziali verranno realizzati senza lotte e difficoltà eccessive, la sua fede viene ad assumere un carattere giocondo ed ottimistico; allorquando, in quella vece, inclina a credere che il reale sia un intessuto di materia tragi-comica, di modo che i tesori dei valori potenziali che esso contiene in se stesso non potranno mai realizzarsi, oppure che ogni lavorio particolare di realizzazione implica su altri punti una sproporzionata distruzione di valori, la sua fede diviene ombrosa, tetra e pessimistica.

Chi volesse stabilire e verificare per completo l'assioma della conservazione del valore, dovrebbe necessariamente dimostrare che nulla, nel corso del mondo, ha semplicemente ragione di mezzo oppure di possibilità, ed ancor meno rappresenta un ostacolo, che anzi, in quella vece, ciò che possiede un valore mediato possiede pure un valore immediato, e che anche gli ostacoli sono altrettanti mezzi. Non possiamo aspettarci di trovare nella storia una sola religione che abbia formulato, od anche sotto inteso questo assioma sotto questa forma assoluta. Ma se avessimo il diritto di affermare che quella religione che assumesse questa idea come principio sarebbe la religione ideale, allora la nostra ipotesi ne verrebbe ad essere riconfermata. E se rimanesse provato che noi dobbiamo fare di questo ideale il nostro criterio per apprezzare il valore delle differenti religioni, se rimanesse provato che eminenti personalità religiose hanno pensato che il maggiore rimprovero che siasi potuto fare alla loro religione era quello di non offrire alcun appagamento a questo bisogno, a questo ideale, anche allora la nostra ipotesi verrebbe ad esserne riconfermata. Non bisogna aspettarci di riscontrare nella serie delle religioni che ci offre la storia qualche cosa più di un semplice sforzo verso la realizzazione di questo ideale; ma quando per qualcuna di queste religioni si reclama il privilegio di essere la religione assoluta, e cioè l'espressione completa di tutto ciò che costituisce l'essenziale della religione, bisogna chiedersi se questa pretesa non sia, per avventura, fondata sul fatto che questa religione professa di voler soddisfare per completo all'assioma della conservazione del valore, di sviluppare questo assioma, non solamente in maniera più completa di alcun'altra religione, ma ancora di svilupparlo in modo tale, che in nessun luogo si possa trovare nulla in cui essa non s'accordi con l'assioma, oppure non ne sia in qualche modo la conseguenza.

Riesce particolarmente interessante il notare che la forma ideale dell'assioma della conservazione del valore presenta una analogia col principio morale supremo e si può anche considerare come una specie di estensione di questo principio. L'idea morale — quando si trovi fondata sulla simpatia universale — viene ad apparire sotto la forma di un regno dell'umanità, nel quale ogni personalità particolare viene ad apparire come un fine e non mai come un mezzo (1) e cioè come qualche cosa che possiede sempre un valore immediato, e mai un valore mediato o potenziale. A quella guisa che questo ideale si può riscontrare, con una chiarezza maggiore o minore, allo stato di ipotesi od almeno allo stato di tendenza, nelle regole e nelle leggi morali speciali ed in tutte le differenti graduazioni dello sviluppo, così questa forma ideale dell'assioma della conservazione del valore nel reale viene ad apparire, con una chiarezza maggiore o minore, come un'ipotesi o come una tendenza nelle forme religiose speciali. E se rimanesse ulteriormente provato che il criterio ultimo del valore, in tutte le religioni, è di natura etica, allora l'importanza di questa analogia, che passa tra l'assioma religioso ed il principio morale supremo, verrebbe ad esser giustificata, perchè verrebbe allora a fornirci qualche idea del fatto che la religione tende ognor più ad apparire come una proiezione dell'elemento etico.

Naturalmente, ciascuna religione in particolare, attribuirà una importanza speciale alla forma sotto la quale l'assioma religioso viene ad apparire nel suo insegnamento e nel suo culto. Sarà portata a confondere l'abito colla persona, od almeno, a considerare l'abito come facente parte della persona. Non contraddiremo l'affermazione, secondo la quale l'assioma della conservazione del valore, è l'assioma fondamentale della religione, scoprendo una religione particolare che si rifiuti di ammettere che anche le altre religioni, sebbene a modo loro, esprimono e venerano lo stesso principio. Imperocchè esso può ricevere forme diversissime, ed esprimersi col mezzo di miti, di leggende, di dogmi o di simboli di carattere profondamente differente. Ma, dal punto di vista filosofico, dobbiamo fare distinzione fra l'assioma considerato in se stesso, e le sue differenti espressioni. In ogni caso, *l'onus probandi*, spetta a coloro i quali affermano che il principio non è capace se non di una sola e determinata espressione.

(1) Cfr. la mia *morale*, p. 266 sqq.

L'assioma che deve stare ad esprimere l'essenza della religione sotto tutte le sue differenti forme, deve necessariamente essere di carattere astratto. Cosi riesce assai importante il non confondere l'assioma in quel modo con cui viene costruito dalla filosofia della religione con le idee che vengono a sorgere e si fanno immediatamente sentire, e chiaramente, alla coscienza religiosa. A questa non è necessario riconoscere il principio nella sua forma astratta; sotto questa forma, essa può arrivare fino a rigettarlo. La coscienza umana ordinaria può essere disattenta alle leggi che regolano l'associazione delle idee, ma questo fatto si trova ad essere perfettamente compatibile coll'affermazione che queste leggi sono immanenti ad ogni associazione di idee che si venga producendo in quella stessa coscienza. Gli è così che noi respiriamo senza anche la più lontana e vaga conoscenza della leggi fisiologiche della respirazione.

Il non riconoscere altre forme della conservazione del valore all'infuori di quella che essa stessa difende, può essere un tratto caratteristico di qualche religione positiva particolare. La filosofia della religione tiene conto di questo tratto, ed esso le viene in aiuto quando deve dare un giudizio sul valore di quella religione. Ma questo fatto non viene punto a scuotere minimamente la convinzione alla quale è stato condotto da altri generi di considerazioni sull'assioma fondamentale di ogni religione.

75. Dalla convinzione che il valore verrà conservato, non ne viene a risultare in modo necessario che tutto quanto il reale, per ciò che riguarda la sua conservazione e le sue forme speciali, venga condizionato dal valore supremo. Questa convinzione viene a scaturire dalla riflessione che si fa sul rapporto che passa tra il valore e la realtà, e non dall'esperienza immediata di questo rapporto colto attualmente. I valori nella conservazione dei quali abbiamo fede possono esser dati in atto, senza ispirarci sul momento alcuna speculazione che sia propria ad apprenderci se la realtà produce il valore, oppure se esiste per mantenere i valori.

Tutte le volte che tentiamo di dedurre la realtà dal valore, il problema religioso viene ad essere ingrandito. Imperocchè, anche se si potesse dimostrare che tutti gli ostacoli e tutte le opposizioni sono altrettanti mezzi necessarii per lo sviluppo e la conservazione di ciò che è valore, ecco quali sono le questioni che vengono pur sempre a sorgere: perchè, in linea generale, sono necessarii dei mezzi? perchè

ci deve essere una differenza, ossia una lotta, tra il valore e la realtà? Nel problema del male, la coscienza religiosa si trova a dover sempre lottare con questa difficoltà, ed è attorno a questo punto che, come vedremo, vengono ad ingrossare le difficoltà per il filosofo che riflette sulla religione, allorquando tenta di dimostrare che l'assioma fondamentale della conservazione del valore è l'ipotesi, ossia la tendenza di ogni religione.

Sembrerà forse che l'ipotesi della conservazione del valore sia inconciliabile con una concezione pessimistica della vita. E se il pessimismo rappresentasse una forma della religione, costituirebbe certamente la pietra d'inciampo nel cammino dell'ipotesi che ci sforziamo di stabilire.

Il pessimismo suppone un disaccordo fondamentale tra il valore e la realtà. Ma anche un disaccordo è una relazione; e se, secondo la descrizione datane più sopra, l'esperienza religiosa si trova ad esser interessata al rapporto che passa tra il valore e la realtà, anche il pessimismo è fondato sull'esperienza religiosa; ma allora questa esperienza conduce ad una fede tutt'affatto diversa da quella che si presenta la maggior parte delle volte nella storia della religione. E tuttavia, anche nel pessimismo, ci deve essere una fede latente nella conservazione del valore, giacchè se ogni valore venisse a scomparire, dovrebbe pure venire necessariamente a scomparire la relazione che passa tra il valore e la realtà. Il pessimismo è costretto ad ammettere che c'è nel mondo qualche cosa che possiede del valore; ma afferma, che questo valore non si può conservare se non a costo di una lotta rude e di una incessante sofferenza, e consacra tutta la sua attenzione a questa lotta ed a questa sofferenza. Od anche, può darsi benissimo, che queste suppongano la vita ed il bisogno di affermare la propria personalità. Se dal reale si potesse escludere tutta la vita ed ogni bisogno, allora non ci sarebbe più posto per il pessimismo. Nel poema del Leopardi *la ginestra*, il rapporto dell'uomo colla natura implacabile viene comparato a quello in cui si trova la pianta colla lava vulcanica sulla quale ha piantate le sue radici. Se la lava dovesse un giorno abbruciare oppure seppellire la pianta, la lotta sarebbe terminata. La vita della pianta rappresenta il valore, l'opposizione del quale colla realtà brutale, ha suscitato od espresso lo stato d'animo del poeta. E siccome il Leopardi, nonostante l'importanza che egli annette alla mancanza di armonia che riscontra tra il valore e la realtà, non

propone affatto (come non lo propongono nè Schopenhauer nè Budda) di affrontare la difficoltà della vita col porre fine alla vita stessa — e cioè col mettere fine al disaccordo distruggendo il valore — dobbiamo dire che egli, il Leopardi, sentiva di avere in fondo al suo cuore, una fede nella possibilità di conservare il valore nonostante la costanza di questa lotta e di questa sofferenza. Fino ad oggi non si è mai dato filosofia, non si è mai dato religione, che abbia sviluppato un pessimismo, assoluto. Budda addita la possibilità di raggiungere il Nirvana (che non bisogna confondere coll'annichilamento assoluto), e Schopenhauer chiede una soluzione della divergenza all'attività estetica e scientifica, alla simpatia ed all'ascetismo religioso (1). In qualunque sia pessimismo, esiste veramente un valore che può affermarsi ed anche, probabilmente, aumentare. Non ci sarebbe pessimismo assoluto se non per coloro che una qualunque religione condannasse ad un dolore eterno. Ma non c'è religione che abbia per contenuto esclusivo un concetto di sofferenza di questo genere, e, come avremo campo di vedere più sotto, si son fatti dei tentativi abbastanza caratteristici per dimostrare che il valore supremo persiste, non solamente a dispetto, ma anche in forza di questa eterna sofferenza considerata come una parte del reale. I tentativi di questo genere, che sono il punto di partenza delle meditazioni di nature nettamente religiose, stanno a dimostrare la validità del nostro assioma religioso, considerato sotto il punto di vista storico.

Ma si potrebbe concepire un pessimismo che credesse ad una diminuzione continuata e progressiva del valore nel reale. Anche questa concezione verrebbe determinata dall'esperienza religiosa, quantunque

(1) Cfr. il cap. su Schopenhauer nella mia *storia della filosofia moderna*, II, p. 217 sqq. L'aspetto etico-scientifico della concezione Schopenaueriana della vita viene messa in luce (e quasi esclusivamente accentuata) da Richard Böttiger, *das grundproblem der schopenhauerschen philosophie*, Greifswald, 1898. Nell'ultima ed eccellente esposizione della filosofia di Schopenhauer (Joh. Volkelt, *Arthur Schopenhauer*, Stuttgart, 1900) viene molto ben tracciato il limite del suo pessimismo. Le grandi ed evidenti contraddizioni dello Schopenhauer vengono strettamente riallacciate a questo fatto che egli non ha mai colto chiaramente e logicamente il limite del suo proprio pessimismo. La sua indignazione contro l'ottimismo tradizionale ed il suo proprio spirito ricolmo di contraddizioni (soprattutto nella sua giovinezza) l'hanno indotto ad esprimere il suo pessimismo con una violenza assai maggiore di quella che tutto il resto del suo pensiero logicamente non esigesse.

possa essere sprovvista di fede religiosa. Se volessimo accentuare questa tendenza continua alla diminuzione dei valori, potremmo chiamare questo genere di pessimismo con il nome di « una religione affetta da segni negativi ». L'opposto assoluto di ogni religione non sarebbe il pessimismo, e nemmeno l'ottimismo, ma il « neutralismo »; allora ogni determinazione di valori nel dominio dell'azione umana verrebbe assolutamente a mancare, e, convinti della sua perfetta, infinita indifferenza di fronte a tutto ciò che essi considerano come « valori », gli uomini assisterebbero al cammino dell'universo, in qualità di passivi spettatori. Secondo me, è difficilissimo determinare se un tale neutralismo possa realmente esistere. Anche in un puro e semplice spettatore, una emozione a tinte religiose verrebbe a sorgere col sorgere di ogni stato di spirito intellettuale od estetico, per non dir nulla di uno stato di spirito morale ; il reale possiede un valore particolare, per il semplice fatto che la vista oppure l'intelligenza che ne abbiamo viene a produrci della gioia, e la nostra concezione del mondo riceve, nostro malgrado, quel riflesso maggiore o minore di chiarezza che questi valori intellettuali od estetici vanno proiettando.

B)

Discussione psicologica e storica dell'assioma della conservazione del valore.

76. Nelle religioni, quali ci vengono presentate dalla storia, la fede nella conservazione del valore ci viene ad apparire sotto due forme. Vi si riscontrano i tipi nei quali già ci siamo imbattuti più sopra, quando ci siamo fermati a descrivere la fede e l'esperienza religiosa. Nella loro essenza, queste due forme non sono fra di loro perfettamente antagonistiche e storicamente vediamo che l'una influisce sull'altra, e ciò sotto molti riguardi ; tuttavia le si possono considerare come se fossero le forme tipiche della religione, poichè le differenti attitudini religiose e le forme religiose determinate s'intrecciano, in modo più o meno stretto, coll'una oppure coll'altra di queste due forme. Siccome riescirebbe impossibile esaminare partitamente queste diverse attitudini e queste forme diverse, siamo costretti a limitarci a questi due tipi, persuasi, come siamo, che la vita religiosa si

è veramente espressa per mezzo di questi, in tutti i suoi tratti caratteristici. Prima di venire a discutere in particolare ciascuno di essi, mi propongo di esporre brevemente quali siano i tratti caratteristici dell'uno e dell'altro.

Secondo il primo tipo, il valore supremo è sempre attualmente presente. Esso si trova nascosto alla vista degli uomini dal flusso variopinto e continuo del mondo dell'esperienza, nonchè dalle illusioni della realtà sensibile, illusioni alle quali gli uomini possono abboccare. Ma allorquando queste illusioni vengono a scomparire — operazione che suppone tutta la seria attività del pensiero e della volontà — gli uomini vengono ad avere la rivelazione dell'eterna realtà, e della loro immediata unione colla stessa. Il molteplice, od almeno il molteplice esteriore e sensibile, viene allora a scomparire per completo; la relazione temporale viene a perdere ogni valore, e l'oggetto che possiede il valore viene a rivelarsi come la sola cosa che veramente esiste sempre ed ha sempre esistito, viene ad apparire come la sola vera realtà.

Secondo l'altro tipo, l'oggetto che possiede il valore non si conserva se non mediante una lotta continua con le forze che fanno quanto è in loro potere per nuocergli e distinguerlo. Di più, prima di potere raggiungere tutta la pienezza della sua esistenza, deve passar attraverso ad una evoluzione. Esso è in possesso di una storia. Il valore verrà ad appartenere integralmente a tutti gli uomini, solamente dopo che il mondo avrà raggiunto il suo completo sviluppo storico. Qui la relazione temporale viene ad assumere un significato reale e decisivo; non si tratta qui, come avviene nel primo tipo, di una illusione che sia destinata a scomparire, allorquando sarà veramente completa e vera l'intelligenza. Giacchè, infatti, vengono a spuntare sempre nuovi valori nel commercio delle idee e della vita, ed il lavoro che è necessario per poterli fare entrare nel commercio degli altri lavori già esistenti, rappresenta una realtà alla pari di quello scopo che si vuole raggiungere con questo lavoro.

77. Storicamente parlando, il primo tipo si trova rappresentato dalle dottrine vedante degli Indiani, dal Buddismo, dal Platonismo, dal misticismo del medio evo, e dal sistema di Spinoza. Qui, la conservazione del valore viene ad affermarsi mediante la proposizione colla quale, si enuncia che ciò che, nel tempo, ci vien dato da una molteplicità dispersa e da una evoluzione graduale, nell'eternità viene

a concentrarsi in una unità assoluta. Qui non concepiamo l'eternità come qualche cosa che sia posta al di là del tempo, ma come qualche cosa che fa parte del tempo, e si rivela alla coscienza dell'uomo quando la stessa perviene al più profondo assorbimento nella sua intima personalità. Questo tipo è logicamente condotto ad ammettere che tra il tempo e l'eternità esiste un rapporto di equivalenza, ma questo stesso rapporto potrebbe anche non avere affatto storia, giacchè tutte le distinzioni temporali perdono del loro significato; perciò anche la lotta per la partecipazione all'eterno ha da essere qualche cosa di irreale.

È facile immaginare come questo tipo non abbia mai potuto prestarsi a ricevere una forma religiosa popolare. E tuttavia, la religione greca, all'epoca Omerica, nei suoi tratti essenziali, si può abbastanza facilmente ricondurre a questo tipo, il quale, però, vi viene ad apparire sotto una forma sufficientemente fanciullesca. Per il greco dei tempi di Omero, frammezzo a tutti i dolori ed a tutte le lotte della vita, l'Olimpo rimaneva pur sempre in una eterna chiarezza, in un eterno splendore, immobile ed immutabile. L'Olimpo è la dimora fissa ed eterna degli dei, circondata di luce inestinguibile, innalzata assai al di sopra delle regioni che vengono infestate dalla tempesta e dalla pioggia. In questa smagliante pittura, i Greci vedevano l'espressione dell'eterna realtà del valore, e, immersi nel suo splendore, ponevano in oblio le ombre dalle quali era contornata la loro vita; oppure accettavano, tristemente rassegnati, come si fa di una cosa che non si può evitare, il contrasto che si rendeva evidente tra il mondo dell'Olimpo e quello della terra.

Veniamo, così, a trovarci di fronte ad una opposizione, ingenua, sì, ma non per questo meno invincibile, tra il tempo e l'eternità. Nella dottrina buddistica del Nirvana, riscontriamo una relazione assai più interiore e concepita in un modo assai più profondo. Come abbiamo già fatto osservare a più riprese, non bisogna confondere il Nirvana col semplice non essere. Il Nirvana è uno stato di pace e di elevazione, l'antitesi di ogni desiderio, di ogni odio, di ogni disillusione, l'antitesi di tutto ciò che abbonda, in quella vece, nel mondo dell'illusione sensibile. È uno stato nel quale la santità si trova portata fino alla perfezione; l'opera è terminata, ed il « mondo » più non esiste. Per poter raggiungere questo stato, l'individuo deve libe-

rarsi da tutte le ordinarie relazioni umane, e farlo con la gioia interiore più profonda:

> Come cigni che lungi sen volano dal torbido stagno
> Che stretto rattiene lo spirito
> Nella casa e al focolar, affanni e gioie,
> Il saggio li sprezza e non se n'avvicina.
>
> Calmo nella libertà della sua cella
> Scorge impavido tutta la rivelata verità
> Il monaco che l'occhio indebolito non ha dalle cure;
> In pace fa suo viaggio, oltre ogni terrena cura.
>
> Con gioia ognor crescente, l'occhio suo
> Questa penetra alternativa di vita e di morte
> Fino a che all'occhio attonito lampeggia
> D'eternità lo splendore (1).

Lo stesso tipo di pensiero si riscontra, nel mondo greco, in Platone. Il mondo delle idee rappresenta la sola vera realtà, e tutto dipende dalla conoscenza di queste idee (dell'essenza delle cose e dei loro archetipi) che si rivelano di per se stesse agli uomini; e solo allora gli uomini possono veramente liberarsi da ogni divisione e da ogni imperfezione. Questa concezione viene ad apparire nella sua forma più caratteristica nel *Fedone*. Per mezzo del Platonismo, questa concezione è pure riuscita ad esercitare una certa qual influenza sul cristianesimo, il quale appartiene specialmente all'altro tipo. Nel vangelo secondo Giovanni, si riscontrano talune indicazioni di una tendenza verso il primo tipo, il tipo, cioè, indo-greco; ma non è cosa certa che questa tendenza sia un frutto di una qualunque influenza indo-greca. D'altra parte, nel caso di S. Agostino, questa influenza è altrettanto chiara, quanto è certa. In S. Agostino si ritrova il concetto platonico dell'eterno considerato come qualche cosa di immutabile (*semper stans aeternitas*), che esiste da tutti i tempi allo stesso grado di elevazione, ed in cui nulla nasce, nè scomparisce. Questa concezione si trova pure nel misticismo del medio-evo, giacchè riscontriamo, a mo' d'esempio, che maestro Eckhart dice: « Che cos'è l'eternità? L'e-

(1) (*Reden Gotamo Buddhos*, tradotto dal Neumann, II, p. 84. *Dhammapadan* (il sentiero) dalla verità tradotto dal Neumann, Leipzig, 1893 (v. 91 sqq., 373 sqq). (Cfr. la traduzione latina di Fausböll, *The Dhammapada* 2 ed. London, 1900).

ternità è un'« ora» sempre presente, che non ha nulla a che fare col tempo. Il giorno di un migliaio d'anni non è più lontano dall'eternità di quello che lo possa essere l'ora presente, ed il giorno che verrà fra mille anni non è più lontano dall'eternità di quello che lo possa essere l'ora in cui io parlo ». Quest' idea si trova pure sottointesa nel motto di Jacob Böehme: « colui è libero da ogni lotta, per il quale il tempo è come l'eternità, e l'eternità come il tempo », e si trova pure sottointesa nel profondo consiglio di Spinoza di considerare tutte le cose *sub specie aeternitatis* (1).

Sarebbe impossibile negare che questi diversi punti di vista, ognuno a modo suo, proclamino il carattere imperituro di ogni vero valore. Tuttavia, da un esame un poco più minuto della relazione tempo ed eternità viene a scaturire una difficoltà. Se è necessario interpretare strettamente l'assioma della conservazione del valore, il « tempo » e « l'eternità » devono trovarsi l'uno di fronte all'altra in un rapporto di equivalenza, devono star ad indicare due forme di valore tra le quali può sempre prodursi uno scambio senza che questo riesca a detrimento dell'una o dell'altro. In quella vece, la cosa non corre precisamente così. Giacchè, chi voglia stare a tutte queste concezioni, il tempo viene considerato come qualche cosa che è basata sopra di una illusione, illusione che viene a scomparire e si riduce al nulla, non appena viene a presentarsi sulla scena il vero valore, e ciò non col nascere, ma col rivelarsi. Per questa ragione, il lavoro e l'evoluzione nel tempo, per necessarii che possano essere, non possono avere una vera portata, non possono avere una vera e propria realtà, ma devono esser considerati come altrettanti sforzi fatti in sogno. Anche il lavoro che viene consacrato alla distruzione dell' illusione, a ridurre il sogno ad essere semplicemente un nulla, acciocchè possiamo veramente vivere nella realtà, si riduce ad una pura e semplice illusione. Per stabilir meglio di che cosa veramente si tratti, diremo che questo lavoro non viene considerato se non come un mezzo che deve esser posto in oblio non appena si è raggiunto il fine per cui è destinato a servire, come una scala che respingiamo col piede non appena ce ne siamo serviti per salire. Così, stando a queste concezioni, al lavoro ed all'evoluzione, ai beni ed ai doveri che ci offre il mondo del

(1) Augustinus, *confessiones*, XI, 13, XII, 18. Martensen, *Meister Eckhart*, p. 21. *Storia della filosofia moderna*, I cap. sul Böheme e Spinoza.

tempo, non si può affatto attribuire alcun valore immediato ed indipendente.

Invano noi andiamo in cerca di un motivo naturale che possa condurre l'individuo a proporsi altri fini diversi dalla propria liberazione personale di fronte all'illusione. Se un individuo è riuscito a raggiungere la perfezione, se è riuscito a strappare il velo dell'illusione, perchè perderebbe ancora tempo in questo mondo delle illusioni, anche se con ciò può esser di aiuto ad altri uomini nello sforzo che essi, per avventura, possano fare, per raggiungere una perfezione simile alla sua? Per qual motivo il cigno se ne farebbe ritorno allo stagno limaccioso? Quando Budda ebbe raggiunta la perfezione, nonostanti tutti gli ostacoli posti sulla sua via dallo spirito del male (Mara, il diavolo del Buddismo), costui gli chiese almeno di non additare agli altri uomini la strada della perfezione, che egli era riuscito a scoprire. Budda non obbedì, in parte per la « simpatia che il mondo gli ispirava », ma in parte anche perchè tutto ciò non faceva violenza alcuna alla sua perfezione, che poteva comunicare agli altri uomini. Tuttavia, considerata in se stessa e per se stessa, la conseguenza inevitabile, ammessa dallo stesso Budda e dal poema buddista *Dhammapadan* (Il cammino della verità), è pur sempre questa che colui il quale vuole raggiungere il bene sommo, e cioè la liberazione dal dolore e dal timore, deve non amare alcun uomo, poichè la separazione da tutto ciò che si ama produce dolore (1).

Oltre a questo dualismo del tempo e dell'eternità, queste concezioni si trovano imbarazzate da un'altra specie di dualismo. Imperocchè non tutti gli uomini riescono a raggiungere il Nirvana; ed è perciò che anche il buddismo si trovava costretto, sia a foggiarsi a modo proprio una dottrina sull'inferno, sia a pigliarla a prestito dalla credenza popolare. Inoltre, non è dato a tutti gli uomini di conoscere le idee eterne di Platone, oppure, con Spinoza, di esser capaci di considerare tutte le cose *sub specie aeternitatis*. Sotto l'una o l'altra forma, si vede sempre far capolino l'antica opposizione ellenica tra l'Olimpo sempre smagliante (che corrisponde al Nirvana, al mondo delle idee ed al punto di vista dell'eternità) ed il triste mondo umano. Soli,

(1) *Reden Gotamo Buddhos*, tradotto dal Neumann, I, p. 515 sqq. II, p. 90, 475 sqq. Warren, *Buddhism in translations*, p. 437. *Dhammapadan*, v. 210 sq. (tradotto dal Neumann).

un piccolo gruppo di uomini, i favoriti dagli dei, possono riuscire ad elevarsi al di sopra di questa opposizione. Per la grande maggioranza, si verifica su tutta la linea una grande perdita di valori.

In tal modo, per ciò che riguarda il primo tipo, arriviamo a questo risultato, che l'assioma della conservazione del valore rappresenta un tacito postulato, ma un postulato che, collo svilupparsi e lo specificarsi delle differenti concezioni, non si dispiega in una maniera perfettamente logica. Tuttavia, l'obbiezione che perciò si può fare a questo tipo, e cioè di non applicare se non in modo assai imperfetto questo assioma, non è una obbiezione esteriore. È il risultato dell'uso di un sistema di misure addottato da questo tipo stesso. Dopo tutto, la vita umana fuori dell'Olimpo e del Nirvana, non è assolutamente sfornita di valore; il greco prova nel vivere una gioia infantile, il buddista deve per lo meno attribuire un valore reale allo sforzo che fa, sorpassando il tempo, per arrivare fino al Nirvana. Così l'Olimpo ed il Nirvana non possono logicamente esser considerati come i soli privilegiati, come i soli elevati molto al di sopra degli avvenimenti di questo mondo finito, giacchè senza una unione vivente e positiva con questo mondo, la loro importanza come valore supremo viene del tutto a scomparire. Qui noi misuriamo la religione colla religione, giacchè secerniamo i tratti che sono particolari di una concezione religiosa, per paragonarli con lo scopo che questa stessa concezione si è proposta di raggiungere. Si può benissimo attaccare la religione dal di fuori, collocandosi da un punto di vista che sia estraneo ai suoi fini più intimi, alle sue tendenze più profonde; ma questo genere di critica non ci sarà di alcun aiuto nello scoprire l'assioma religioso, l'assioma fondamentale, che la religione non può rinnegare senza rinnegare se stessa. Se tale è l'assioma della conservazione del valore, esso si può, a buon diritto, considerare come l'assioma di ogni religione.

78. L'altro tipo, che è pure essenziale, si distingue per il suo carattere storico. Esso crede ad una storia del mondo. Questo carattere storico viene ad apparire per la prima volta sotto una forma chiarissima nel Parsismo. La lotta impegnata tra il bene ed il male, occupa tutta quanta la natura, compresa la vita umana, e l'attenzione viene a concentrarsi sopra di una grandiosa lotta cosmica, terminata la quale regnerà la perfezione. Nei profeti ebrei si riscontra una credenza storica indipendente, che si è venuta sviluppando sotto l'influenza del

bisogno profondo da loro sentito di restarsene attaccati alla speranza di un avvenire grandioso per la loro nazione, ed alla convinzione della fedeltà di Dio attraverso a tutti i cambiamenti. Al di là delle miserie della vita temporale, essi si aspettavano di poter un giorno gridare: « Ecco, ecco il nostro Dio; l'abbiamo atteso, ed egli ci farà salvi ». (Isaia, XXV, 9). « Il Signore Ieovah è la forza che mai vien meno ». (Is. XXVI, 4). Nelle speranze messianiche del giudaismo post-esillico e nella dottrina cristiana del regno di Dio, e della sua prossima venuta, si esprime la stessa fede storica. Essa ha fornito la sua particolare caratteristica a tutto quanto il pensiero europeo. La *città di Dio* di S. Agostino ed il *discorso sulla storia universale* di Bossuet, costituiscono i prolegomeni religiosi di tutto ciò che più tardi si è chiamato col nome di filosofia della storia, sociologia, od anche storia della civiltà.

Qui la relazione temporale viene ad assumere un significato positivo gravido di conseguenze. La distinzione tra il presente, il passato e l'avvenire, non si trova più fondata sopra di una illusione, e vengono imposti dei compiti precisi, che non si possono mandare ad effetto se non mediante un lavoro assai lungo ed un corso di evoluzione. Esiste inevitabilmente un « non ancora » ed un « non di più ». Il bene sommo si va realizzando nel corso del tempo e passando attraverso a varii gradi di sviluppo. A questo riguardo una comparazione tra gli Upanisadi ed il Nuovo Testamento è quanto vi possa essere di istruttivo. Mentre qui non si potrebbe affatto parlare di equivalenza tra il tempo e l'eternità, c'è però equivalenza tra il passato e l'avvenire; la vita è conquistata quando pare che tutto sia perduto; i sacrifizii che son stati fatti verranno retribuiti a mille doppi; Gesù non è venuto per distruggere, ma per perfezionare; il Regno era preparato fin dal principio del mondo, ma si tratta di una eredità, della quale noi dobbiamo entrare in possesso. Lo stesso dolore e la morte, nulla possono contro la conservazione del valore; imperocchè gli è precisamente col soffrire per l'oggetto che si ama, col soffrire tenendo a lui rivolti gli occhi, che possiamo dimostrare la sua potenza; « vincitore perchè vittima » (*victoria quia victima*), grida S. Agostino al suo Redentore.

E l'idea di un regno futuro, non presuppone affatto solamente la importanza della storia, ma anche quella della solidarietà, della vita in comune, e la possibilità di una forma di amore fraterno assai

più positivo che non tutte quelle che il Buddismo poteva logicamente implicare. La perfezione dell'individuo si trova strettamente connessa con quella degli altri uomini.

In tal modo il carattere essenziale di questo tipo si trova ad essere assai più realista che non quello del primo tipo, e suppone una possibilità maggiore di mandare ad effetto il principio della conservazione del valore, poichè il mondo dell'esperienza e le sue relazioni, non vengono più ad apparire come altrettante scorie del tutto sprovviste di metallo prezioso. Il vantaggio posseduto dal secondo tipo sul primo si accompagna col fatto, che lo stesso ammette un'attenzione più perfetta, od applicazione pratica, del principio della conservazione del valore.

Se la prova di questo assioma viene qui ad imbattersi in qualche difficoltà, queste si possono riassumere nel fatto che, quantunque il lavoro e lo sviluppo nel tempo vengano ad apparire come altrettante realtà, in fatto, però, non sono se non altrettanti mezzi. Possiedono un valore mediato, non immediato. Non sono se non una preparazione per ciò che verrà dopo ; e ciò che verrà dopo — il regno di Dio — non si presenta quale un risultato necessario del lavoro e dello sviluppo, ma si intercala nel tempo, in una maniera subitanea e soprannaturale, a quel modo che viene rotto il legame che passa tra il passato e l'avvenire. E non si può dire che tra di loro ci sia una relazione di equivalenza interna, giacchè per questo grandioso avvenimento che deve verificarsi, il lavoro umano non viene ad avere quasi alcuna importanza ; e diffatti, esso può anche essere di ostacolo. Il lavoro diventa negativo. Non bisogna assorbirsi per completo nelle relazioni umane, nei beni e nelle faccende della vita umana, ma bisogna lavorare e pregare, sì che si possa esser pronti quando verrà il tempo del compimento. La vita nel tempo diviene una vita di aspettative, e ciò solo può possedere un qualche valore, che può servire di preparazione alla vita futura. Riscontriamo qui una certa qual rassomiglianza tra il cristianesimo (e cioè il cristianesimo primitivo) ed il Buddismo, imperocchè la negazione della continuità d'essenza tra il passato e l'avvenire, e l'opinione secondo la quale la relazione temporale è qualche cosa di illusorio, possono praticamente condurre agli stessi risultati.

Ma la prova dell'assioma della conservazione del valore, non si potrebbe fare per questo tipo di religione, senza affrontare altre

difficoltà su altri punti; e queste difficoltà sono di un interesse al tutto speciale, perchè la stessa coscienza religiosa ha attirata l'attenzione sul fatto, e si è sforzata di sormontare queste difficoltà. È del massimo interesse per il filosofo della religione, l'osservare che questo tentativo è fatto precisamente servendosi dell'assioma della conservazione del valore. Colui che ha fatto questo tentativo è S. Agostino, il più grande teologo che abbia avuto la storia del cristianesimo.

Il primo punto è il dogma dell'eternità delle pene. Per sapere se questo dogma si possa o meno dedurre dai testi del nuovo testamento, non è punto necessario ingolfarsi in una discussione (1); basti il dire che esso si trova suffragato dall'autorità dell'insegnamento ortodosso della chiesa, sì cattolica che protestante. Sarebbe certamente assai più facile provare che il cristianesimo è fondato sulla verità presunta dell'assioma della conservazione del valore, qualora si potesse dimostrare che la dottrina del nuovo testamento è questa, che finalmente, tutti gli uomini saranno salvi. Ma quanto qui ci interessa, è che questo dualismo tra gli eletti ed i dannati può venire ad apparire alla coscienza religiosa pensante quale una conseguenza necessaria della conservazione del valore, — si capisce che qui si tratta della conservazione di quel valore che è, per questa coscienza, il valore supremo. Qualunque sia il destino che ha da esser proprio del mondo, la coscienza cristiana rimane attaccata alla convinzione che questo destino deve ridondare ad onore ed a gloria di Dio. S. Agostino si sforza di stabilire tutto questo in una maniera assai più precisa. La giustizia divina rimane soddisfatta, perchè i cattivi vengono ricompensati a seconda dei loro meriti, e vengono messi in quel luogo che loro conviene. S. Agostino arriva fino al punto da difendere questo dualismo, come se fosse necessario non solo mo-

(1) È certo che l'apostolo Paolo pensava al tempo in cui Dio si troverebbe tutto « in tutti » (I Corint. cap. XV); ma, secondo tutto il contesto di questa espressione, è assai dubbioso che noi abbiamo ragione di dedurre la dottrina dell'Apocatastasis (salute finale di tutti gli uomini). Dio diverrà tutto in tutti per mezzo del Cristo, e per ciò darà a questo ultimo la potenza; ma, secondo la dottrina ortodossa che il Cristo aveva introdotta, questa potenza non consisteva nella distruzione o nella conservazione di tutte le potenze nemiche; in quella vece doveva ridurle ad uno stato di impotenza e di sottomissione alla sua volontà. Cfr. *B. Weiss*, *Lehrbuch der biblischen theologie des neuen testaments*, p. 405 e seguenti.

ralmente, ma anche esteticamente. Se la storia del mondo deve aver fine colla dannazione della grande maggioranza degli uomini, questo può stare ad indicare una imperfezione nello stato finale della realtà. « Ma, dice S. Agostino, ciò che, considerato dal punto di vista della parte, può venire ad apparire come imperfetto, e può anche eccitare orrore, può dal punto di vista del complesso, ossia del tutto, può, dico, essere una perfezione; imperocchè, ciò che è necessario per l'armonia, è questo, che ogni cosa occupi il posto che le compete, e può darsi che questo stesso contrasto che passa tra gli eletti ed i dannati sembri che venga ad aumentare la bellezza del tutto ». (*ommes ita ordinantur.... in pulchritudinem universitatis ut quod horremus in parte si cum toto consideremus, plurimum placeat* (1). In tal modo questo dualismo che tanto frequentemente è stato rimproverato al cristianenesimo, per S. Agostino diviene una testimonianza di prim'ordine in favore della conservazione dei valori morali ed estetici i più elevati. Non si può negare affatto che il suo pensiero non riveli uno sforzo fatto per restare fedele all'assioma fondamentale della conservazione del valore, anche in contraddizione con un'obbiezione fondata sul medesimo assioma. Egli si sforza di trasformare le considerazioni, sulle quali si fondava l'obbiezione, in una riconferma della dottrina che si proponeva di difendere. Fino a qual punto i concetti di valore che sono stati applicati da S. Agostino si possono considerare come validi ? Ecco un'altra questione. Nello spirito di S. Agostino, non c'era posto per il minimo dubbio, che la beatitudine e l'onore di Dio fossero conciliabili con questo dualismo, ed anzi, che esigessero di essere conciliabili. La conclusione che nei tempi moderni si è tratta dalle premesse di S. Agostino, e cioè che Dio non può essere felice se il corso del mondo è veramente tale quale viene descritto da S. Agostino, questa conclusione, dico, gli era assolutamente estranea. E non gli passa mai per la mente, che il fatto che tutti gli uomini non sono riusciti a raggiungere la felicità, può diminuire la felicità di coloro che l'anno ottenuta. Per quanto io mi sappia, egli non ha mai preso in considerazione questa obbiezione. Tuttavia, più tardi, se ne occupò S. Tommaso d'Aquino. È bensì vero, dice

(1) Augustinus, *de vera religione*, cap. 41-42 ; cfr. *retractationes*, *De civitate dei* XXI, 17.

questo grande scolastico, che Aristotele ci apprende nessuno poter esser felice se non ha attorno a sè compartecipi della sua felicità coloro che ama; ma questo non riguarda se non la vita terrena; nella vita eterna, l'individuo viene a trovarsi solo al cospetto del suo Dio, e l'amore verso l'oggetto infinito ricolma in modo così perfetto il suo cuore, che non sente alcun bisogno d'amare altri esseri finiti: in questo stato di felicità, è necessario solamente l'amore per Dio e non anche l'amore per il prossimo, e se non ci fosse che una sola anima che gioisse della presenza di Dio, quest'anima sarebbe ancora felice, anche se non avesse alcuno del prossimo suo sul quale riversare il suo amore (1).

(1) Alla conclusione che Dio non può esser felice venne lo Schopenhauer, *aus Sehopenhauers Handschriftlichen nachlass*, Leipzig 1894, p, 441; S. Kierkegaad, *Efterladte Papires* (scritti postumi), 1854-1855 p. 169; e Guyau, *l'irreligion de l'avenir*, p. 388. La conclusione che la simpatia per i dannati renda impossibile la felicità dei redenti, venne enunziata da Schleiermacher (*Der christliche Glaube* parag. 163, appendice). Ma queste conclusioni lasciano supporre altre concezioni del valore diverse da quelle che sono note nel cristianesimo primitivo od in S. Agostino ed in S. Tommaso. S. Tommaso D'Aquino afferma espressamente che la beatitudine dei redenti è altrettanto maggiore quanto più i dannati soffrono. « Cum contraria juxta se posita magis elucescant, beati in regno coelesti videbunt poenas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat » (*simm. theol* III, suppl. 94, I). In quella vece, le sofferenze dei dannati vengono aumentate dal fatto che essi vedono innanzi tutto, (prima del giudizio finale) la gioia dei beati, e che più tardi (dopo il giudizio finale) possono ricordarsi di questa gioia (ibid 68,9). Il fatto che un solo uomo possa essere redento, anche quando tutti gli altri uomini non lo sarebbero, viene stabilito da S. Tommaso d'Aquino nel modo seguente: « Homo habet totam plenitudinem suae perfectionis in Deo.... Perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, nön quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligerat » (*summ. theol.* pars II, quaest. 4. art. 8). Una brillante esposizione di questa dottrina della eterna dannazione venne data da *Saint George Mivart*, dotto cattolico, in un articolo intitolato, « Happiness in Hell » (la felicità nell'inferno) (*nineteenth century*, 1892-1893. Egli si proponeva di interpretare questa dottrina in modo tale, che non si trovasse affatto in contraddizione coll'etica.

Quando si descrive lo stato dei dannati, come se si trattasse di uno stato di tortura, ciò sta ad indicare che la distanza che corre tra questo stato e quello di beatitudine è talmente grande, che in forza di questo contrasto, questo si può considerare come uno stato di tortura, quantunque, in rapporto al nostro stato in questa vita, possa benissimo esser ben lungi da uno stato di tortura. Facciamo osservare ehe la sua spiegazione contiene un'applicazione della legge di contrasto ben diversa da quella che ne è stata fatta da S. Agostino e da S. Tommaso. Il

Seguendo un metodo di pensiero di questo genere, bisogna ricordarsi bene che il significato della credenza nella conservazione del valore, in taluni casi, dipende dalla natura dei valori che sono noti o che vengono supposti. L'amore umano non si può contare nel novero dei valori supremi dei quali qui si tratta, e cosi non viene nemmeno compreso quando si determina il contenuto della fede. In tal modo veniamo ad avere una riconferma della concezione dell'essenza della religione, di quell'essenza che io mi sforzo di dimostrare in che cosa consista cfr. il par. 73 ed i paragrafi precedenti ai quali io rinvio in questo luogo. Di più, S. Tommaso continua dimostrando che passa una grande differenza tra i sentimenti che un uomo deve provare in questa vita, quando è ancora nella condizione di un pellegrino, (*viator*) e quelli che proverà in uno stato di beatitudine, quando comprenderà l'insieme ed il sistema delle cose (in quanto sarà un *comprehensor*). Sulla terra, fra gli uomini, la compassione per i dannati è cosa degna di lode, ma un sentimento di questo genere non potrebbe mai venire a sorgere nello spirito degli eletti, i quali comprendono i giudizi di Dio (1). Per disgrazia, nè S. Tommaso d'Aquino nè alcun altro teologo, è mai riuscito a darci la psicologia e la morale « superiore » da cui vengono presupposte, a quella guisa che non sono riusciti a darci la teoria « superiore » della conoscenza che abbiamo visto precedentemente esser necessaria al loro punto di vista. Non sono nemmeno riusciti a mostrarci come un pellegrino, un viaggiatore, possa annettere un senso reale al punto di vista « superiore » al quale qui si allude, giacchè non gli può certamente attribuire un significato morale. Ma, come abbiamo già detto, tutto questo non ha nulla a che vedere con l'assioma religioso sotto la sua forma generale.

2°

Il secondo punto contro il quale va ad urtare la concezione teologica che qui andiamo considerando, è il dogma della creazione. Mentre il Buddismo non azzarda alcuna spiegazione dell'origine del mondo, la teologia cristiana ne offre una che ha l'aria di supporre

---

punto di vista morale è mutato. La chiesa cattolica ha risposto a questo tentativo psicologico del suo apologista col mettere la sua opera all'indice, cfr. l'esposto retrospettivo della disputa fatto dal *saint George mivart* nel suo articolo « Roman congregation and Modern Thought in *the north american review* » (aprile 1900).

(1) *Sum theol*, III. suppl. 94,3.

l'ipotesi di una diminuzione del valore. Giacchè la creazione è una cosa assai minore del creatore; essa è finita e limitata, ed è sempre soggetta alla possibilità di una caduta, possibilità che non esiste affatto per il creatore nella sua realtà eterna ed ideale.

Ma anche qui, S. Agostino trova nel concetto della giustizia che egli si è plasmato un mezzo per salvare la conservazione del valore. Chi sarà abbastanza insensato per osare di esigere che l'opera fosse uguale a chi l'ha prodotta, ciò che è stato stabilito a colui che l'ha stabilito? » — Sarebbe una leggerezza blasfema il fare del nulla l'eguale di Dio; e questo è quanto viene supposto dall'idea, che ciò che Dio ha creato dal nulla sia della stessa natura di ciò che è scaturito spontaneamente dalla natura di Dio (1). La diminuzione di valore che viene presupposta nella creazione viene a scomparire per S. Agostino nella soddisfazione della giustizia; in forza di questa, la continuità viene conservata. Sotto la concezione di questo pensatore religioso, si vede chiaramente l'assioma che, secondo me, è l'assioma della religione. Condotta fino alla sua conclusione logica, la maniera di pensare di S. Agostino ci condurrebbe ad un risultato simile a quello col quale conclude il Buddismo (ed il primo tipo in genere). Dio viene concepito come qualche cosa di immutabile; Egli si sente tanto poco tocco dalla creazione e dalla caduta, quanto poco tocco si sente dalla opposizione che passa tra gli eletti ed i dannati. Dio non ha bisogno del mondo, e non muta semplicemente perchè il mondo va soggetto a mutamenti. E la bontà di Dio non presuppone nemmeno il bisogno e la dipendenza, imperocchè dal momento che egli è un essere perfetto, la perfezione del quale non può andar soggetta ad aumento, la sua bontà esiste senza che vi sia bisogno di altri esseri sui quali la stessa possa esplicarsi. Questa deduzione vien fatta da S. Tommaso d'Aquino: « *Bonitas ejus potest esse sine aliis* (2) ». Con qual diritto questo si può ancora chiamare col nome di « bontà »? Ecco una altra questione. Basti qui il far osservare che i due tipi di religione, nonostanti gli sforzi incontestabili da loro fatti per rimanere attac-

---

(1) Augustinus *de moribus manichaeorum*. cap. 4; *de natura boni* cap. X. La dottrina della creazione porge il fianco alle medesime difficoltà di quella dell'emanazione. Cfr. più sopra, nota.

(2) S. Tommaso, *summ*, *theol*, Pars I, qu 19, art. 31. « Cum nihil ei perfectioni ex aliis accrescat, sequitur, quod alia a se cum velle non sit necessarium absolute ».

cati alla conservazione del valore, vengono presupposti in un cumulo di difficoltà che gli stessi non sono punto in grado di sormontare — difficoltà in mezzo alle quali ei vengono a rivelarsi come altrettante espressioni imperfette dell'ideale religioso che riconoscono.

79. Riassumiamo ; il risultato da noi raggiunto fino ad oggi dal nostro studio delle due forme tipiche di religione, è questo, che nell'uno e nell'altro, esiste una tendenza marcata ad affermare la conservazione del valore, tendenza, che si rende palese in maniera al tutto speciale negli sforzi da loro fatti per respingere le obbiezioni che sono fondate sopra di una diminuzione dei valori.

Che nè l'una nè l'altra di queste due forme non sia riuscita a conservarsi strettamente fedele alla teoria della conservazione del valore, la è cosa che in parte si deve al fatto che le forme storiche della vita non istanno mai ad esprimere in modo completo la loro idea ispiratrice, oppure l'essenza particolare, per il fatto che vi si vengono sempre a mescolare degli elementi e dei rapporti estranei.

Ma in parte è anche il risultato di una circostanza che deve sempre essere strettamente unita all'essenza della religione, per lo meno se questa sua essenza è costituita dalla fede nella conservazione dei valori. Giacchè è chiaro, che la fede nella conservazione del valore esige che si faccia uso di forze affettive che in tal modo vengono sottratte all'opera di scoperta e di produzione dei valori nel mondo, tale e quale ci vien presentato. In tal modo esiste sempre una relazione più o meno netta di opposizione tra la religione e gli altri campi dello spirito. Dal momento che lo stesso rapporto religioso viene a fornire un motivo di valutazione, e può stabilire dei valori, questa relazione di opposizioue si può considerare come una opposizione che passa tra i valori primarii ed i valori secondarii. Questo è quanto si rende in modo particolare palese, nella relazione della religione colla morale, questione, questa, che esamineremo un poco più dappresso nel capitolo che consacreremo alla morale. Ma per poter comprendere il perchè l'applicazione pratica del principio religioso ha sempre da rimanere imperfetta, si rendeva necessario far osservare qui, ed in questo momento, che la fede nella conservazione dei valori può abbastanza facilmente opporsi fino ad un certo punto al lavoro di scoperta e di realizzazione dei valori. Nei due tipi essenziali di religione, questo fatto viene messo in luce molto bene dal rapporto colle circostanze temporali, il valore interno delle quali, pieno e

positivo, non viene mai riconosciuto. Giacchè la vita nel tempo apparisce, come abbiamo visto, tanto come una illusione, quanto come una realtà, l'importanza della quale, press'a poco, si riduce a zero.

Ed a questo proposito, è bene ricordarsi che la religione è portata a partire da un concetto troppo ristretto di valore, oppure dell'opinione secondo la quale il contenuto dei valori è stato scoperto una volta per sempre, di modo che, quanto ci rimane ora a fare, consiste nel conservare questo contenuto, o nel vivere colla convinzione che lo stesso verrà conservato. Ma finchè si andranno producendo sempre nuove esperienze, si creeranno pure nuovi valori, non ostante che la religione opponga loro sempre una certa qual resistenza, e solamente a poco a poco si lasci indurre a farli entrare a far parte del complesso dei valori alla conservazione dei quali essa crede.

Ma non è solo in questo modo che il carattere sempre incompleto dell'esperienza intralcia l'applicazione pratica dell'assioma religioso. Si daranno sempre nuove esperienze, e l'assioma bisognerà sempre che si sottoponga alla prova del fuoco con queste. Anche supponendo che il contenuto del valore sia stato determinato una volta per sempre, anche allora, questo contenuto tanto perfetto, potrebbe venirsi a trovare di fronte ad una serie di relazioni modificate, e le idee religiose che bastavano per affermare la sua conservazione attraverso ai cangiamenti delle esperienze anteriori, non sarebbero più nella forma loro attuale, adeguate ad una esperienze che avrebbe rivestito un carattere perfettamente diverso. In tutto questo, l'assioma religioso condivide la sorte di tutti gli altri assiomi.

A questo riguardo, un'ultima osservazione di grande importanza, ce la fornisce il fatto che la coscienza religiosa si esprime col mezzo di idee più o meno immaginose. Sola, la filosofia della religione, stabilisce l'assioma e si riflette sullo stesso, preso in quella forma sotto la quale siamo qui venuti esaminandolo. Nella coscienza religiosa, esso assume delle forme concrete, figurative, che gli vengono apprestate dalle analogie con altre forme o relazioni più o meno limitate. Gettiamo uno sguardo sulle differenti concezioni di Dio, sulle teorie dell'incarnazione, sulle teorie dell'espiazione e sulle idee dell'immortalità; riscontreremo che le stesse derivano tutte dalla combinazione di una serie di immagini prese a prestito da taluni dominii speciali dell'esperienza (per esempio, dalle relazioni famigliari, e dalle relazioni giuridiche). Nessuna meraviglia, quindi, che un pen-

siero logico possa riuscire ad imporsi, dal momento che tali immagini vengono elevate al di sopra del loro ambiente originario, e combinate con altre immagini apprestate da un ambiente perfettamente diverso. In questo tentativo di costruzione di un sistema razionale, il senso poetico originale e l'influenza delle immagini viene a perdersi, senza che ci sia alcuna compensazione per parte del concatenamento logico del pensiero.

L'ipotesi secondo la quale la fede nella conservazione del valore costituisce l'elemento essenziale di ogni religione, ha retto, dunque, al fuoco dell'esame critico, e vi ha retto in quella misura che veramente ci era dato sperare.

La strada indirettamente era stata preparata per questa ipotesi nel capitolo precedente in cui abbiamo parlato della teoria della conoscenza; là, si faceva vedere che il significato della religione non poteva esser quello di dare una spiegazione scientifica del reale. Se le idee religiose devono possedere un qualche valore, ciò deve avvenire per il motivo che le stesse servono a dare una forma ed una espressione immaginativa agli aspetti varii della vita dell'anima, diversi da quelli che hanno ai loro servigi le idee intellettuali.

Sopra un terreno positivo, l'ipotesi è stata verificata da uno studio psicologico dell'esperienza e della fede religiosa. Abbiamo visto, che la relazione che passa tra il valore e la realtà rappresentava veramente il dominio in cui l'esperienza religiosa poteva considerarsi come a casa sua, in opposizione alle altre esperienze, che si occupano tanto dei soli valori, quanto della sola realtà. Ed abbiamo visto altresì, che la fede religiosa viene pure indotta dalla sua stessa natura a rimanere fedele al postulato di una relazione costante del valore colla realtà; essa stessa, poi, è fedele, e suppone nel reale qualche cosa di analogo alla fedeltà. Adunque, in questo modo, esiste una connessione stretta tra l'esperienza e la fede religiosa da una parte, ed il postulato della conservazione del valore dall'altra.

Queste considerazioni di ordine puramente psicologico, pare che siano state riconfermate dall'ipotesi da noi emessa a proposito dei due tipi essenziali di religione che ci vengono presentati dalla storia e che siamo venuti esaminando.

C)

Discussione filosofica generale dell'assioma della conservazione del valore.

80. Se la fede nella conservazione dal valore costituisce l'essenza di ogni religione, e più precisamente di ogni religione positiva, riescirà interessante il ricercare fino a qual punto una tal fede è conciliabile con una concezione strettamente scientifica del mondo. Bisogna fare una distinzione fra la questione che consiste nel sapere se questa fede si può conciliare con la ricerca scientifica, e la questione ulteriore, che consiste nel sapere se tale riconciliazione non si possa dedurre dalla questione precedente. Come mi sono già sforzato di dimostrare, ciò che conduce alla fede nella conservazione del valore, non è il bisogno di sapere puramente e semplicemente, ma il bisogno che si sente di stabilire un'armonia tra il sapere (la conoscenza nel suo significato scientifico) e la valutazione, e perciò tra la realtà ed il valore. Quantunque i motivi del sapere siano molto diversi da quelli della valutazione, pure i risultati loro sono fra di loro conciliabili. Qualora non potessimo nè dovessimo sottoscrivere ad alcun'altra concezione del reale all'infuori di quella che può essere ricostruita e stabilita dalla ricerca scientifica, l'assioma della conservazione del valore se ne andrebbe in frantumi. La scienza non si trova in grado di far uscire da se stessa la fede religiosa. La scienza si è appena appena elevata al concetto che tutti i cambiamenti che si verificano nell'universo non sono se non altrettante trasformazioni di una forma di esistenza in altra, trasformazioni, che avvengono a seconda delle relazioni quantitative determinate. Tale è la direzione nella quale si avvanza la ricerca scientifica; essa riconosce, con sempre crescente facilità, che il nuovo non è se non una forma dell'antico; il nuovo si deduce dall'antico, e per ogni fenomeno ne viene indicato un antico al quale il nuovo corrisponde in quelle stesse proporzioni con cui un effetto corrisponde alla sua causa. Si viene a scoprire con frequenza ognor crescente in taluni casi particolari l'identità alla pari della razionalità e della causalità. Il reale viene a scorrere dinanzi

a noi come un vasto tessuto formato da elementi che si trovano in rapporto gli uni cogli altri e costituiscono delle serie continue. Ma anche se potessimo supporre questo ideale di scienza come qualche cosa di completamente realizzato, rimarrebbe pur sempre aperta la questione della persistenza del valore. L'evoluzione del reale potrebbe essere continuato, senza che si desse vera e propria continuità di valore. Il valore rappresenterebbe probabilmente un ospite passeggero, che si incontrerebbe nel verificarsi di talune soste del grandioso processo evolutivo, e che, in altri luoghi, verrebbe a scomparire per completo senza lasciare traccia alcuna del suo passaggio. Se si suppone che l'essenza intima del reale sia esaurita allorquando se ne è ridotto il contenuto empirico ad una serie di relazioni di identità, di razionalità e di causalità, non resta più alcuno spazio per la fede. Ma un'opinione di questo genere non è suscettibile di prova. Rimane sempre aperta la possibilità che il grande tessuto razionale e causale delle reciproche relazioni che la scienza viene a mettere in luce poco a poco, non rappresenti se non il quadro, ossia la base che è necessaria all'applicazione di un contenuto dotato di valore, applicazione, che dovrebbe avvenire in conformità delle leggi e delle forme che sono state scoperte dalla ricerca scientifica. L'assioma della conservazione del valore non ha bisogno di affermare qualche cosa di diverso o di maggiore di questo.

81. Quantunque l'assioma della conservazione del valore differisca in forza della sua natura dagli assiomi fondamentali della scienza (senza, tuttavia, essere con loro inconciliabile), presenta, però, nei rapporti in cui si trova col reale, con essi una certa qual analogia. Gli assiomi fondamentali della scienza non si possono mai provare strettamene, rigorosamente. Essi vengono ad apparire come altrettante ipotesi fondamentali, come altrettanti principii, che guidano le nostre indagini ed i nostri studii, indicandoci il modo con cui possiamo porre le nostre questioni ed i nostri problemi. Ma vi ha di più; il fatto stesso dell'interrogare, il fatto stesso dell'esistenza di problemi, viene a scaturire dal riconoscere che noi facciamo, in modo più o meno cosciente, gli assiomi scientifici fondamentali di identità, di razionalità e di causalità. Per esempio, il principio di causalità, va debitore della grande importanza di cui gode, al fatto che in forza di esso noi ci chiediamo, a proposito di ciascun avvenimento, quali altri avvenimenti vengano supposti dalla sua apparizione. Se

questo principio non si trovasse inconsciamente latente in ogni nostro pensiero, noi ci accontenteremmo di notare e di descrivere ciò che accade, tenendo nota di tutti i cambiamenti che si verificano nel reale. La sua apparizione nella scienza dell'assioma causale sotto quella forma speciale che abbiamo chiamata col principio della causazione naturale, sta ad indicare che non riteniamo di aver compreso un avvenimento prima d'aver scoperta la sua connessione necessaria con taluni altri avvenimenti antecedenti, che rappresentano altrettante esperienze, altrettanto certe ed indubitabili, quanto lo possa essere lo stesso nuovo avvenimento che si verifica. Lo stesso deve dirsi degli altri assiomi meno generali, come ad esempio, l'assioma della conservazione dell'energia. In conformità di questo assioma, il dotto si chiede, quando si tratti di qualche novella espressione di energia, di quale specie di energia essa costituisca l'equivalente, e quale quantità di questa specie di energia corrisponda ad una data quantità della nuova energia. I nostri assiomi scientifici sono al tempo stesso delle ipotesi e delle anticipazioni (1); colle nostre questioni e le nostre supposizioni, anticipiamo il corso della natura, ed il nostro sapere si trova a progredire grazie alla prova ed alla verifica di queste supposizioni. C'è una scuola filosofica (la scuola aprioristica ed idealistica) che attribuisce una importanza assai maggiore all'anticipazione; ce n'è un'altra (la scuola empirica e realista), che ne annette una maggiore alla verifica; ma in se stessi e per se stessi i due aspetti del nostro sapere non entrano affatto fra di loro in conflitto.

La verifica degli assiomi, delle anticipazioni fondamentali non può mai essere completa. Consiste nel fatto che un esame più attento dimostra che tutte le nuove esperienze corrispondono alle previsioni che gli assiomi fondamentali ci avevano indotti a fare. Ma finchè l'esperienza perdura, questa ricerca non può mai avere un termine; e questo fatto possiede un significato tanto più profondo, in quanto che l'interdipendenza stabile e determinata in conformità delle leggi della causalità, che passa tra i varii cambiamenti, è il nostro criterio

(1) È interessante ricordarsi che, nei suoi studii preparatori per la sua *critica della ragion pura*, Kant considerava in principio le categorie come anticipazioni (ossia « presupposizioni »). Questa concezione l'avrebbe condotto ad un risultato più concreto e più corretto che non la concezione dogmatica alla quale pervenne quando in realtà scrisse la sua opera capitale; il mio articolo, « Die Kontrunität in philosophischen entwicklungsgange » (*archiv für gesch, der philos.* VII) parag. 15.

ultimo, il criterio che solo ci permette di distinguere tra il sogno e la realtà. Se nutriamo qualche dubbio sulla realtà dell'oggetto che ci si presenta, ci sforziamo di ricondurlo ad un rapporto necessario con altri oggetti, della realtà dei quali, non ci è permesso dubitare; se ciò è impossibile, consideriamo il fenomeno come una illusione od una allucinazione, od anche può nascere in noi un qualche dubbio a proposito di quelle altre cose che avevamo considerate come veramente reali. In tal caso bisogna provare il vincolo che unisce queste altre cose con altre della realtà, delle quali fino ad oggi, non abbiamo ragioni sufficienti di dubitare, e così di seguito. Dal momento che il criterio della realtà non si può mai applicare in una maniera che sorpassi l'approssimativo, cosi anche il concetto di realtà non è se non un concetto ideale. Ce ne serviamo senza esitazione alcuna, come ci serviamo di altri indifferenti concetti, nonostante che il loro carattere si presenti come necessariamente incompleto. Il reale non ci si presenta come qualche cosa di completo, e chi sa dirci se in realtà sia completo? Probabilmente si trova pur sempre e per sempre in un continuo periodo di sviluppo; e vi si trova in modo che l'apparizione continua di un nuovo contenuto empirico, non è se non un semplice accidente. Se la cosa sta veramente così, noi veniamo abbastanza facilmente a comprendere perchè il reale sia sempre qualche cosa di incommensurabile col nostro sapere, colla nostra scienza, fino a tanto che questa progredisce.

Avviene dei principii che si trovano sottointesi nei nostri giudizii morali, ciò che accade degli assiomi che si trovano sottointesi nella interpretazione che noi diamo del reale. I principii morali pongono delle regole alle quali non siamo tenuti ad uniformare la valutazione che diamo dell'azione umana, qualora vogliamo restarcene in armonia con quanto vi ha di più profondo e di più centrale nella nostra natura. Così queste regole vanno soggette a mutamenti in conformità dei mutamenti che si verificano nell'essenza dell'esser nostro, e la loro applicazione, come la loro riconferma nel mondo del reale, devono sempre rimanere qualche cosa di imperfetto, poichè il grande tessuto delle reciproche relazioni da cui vengano a scaturire le azioni umane e nel quale queste intervengono, si trova esso stesso impegnato in un continuo ed immenso processo di evoluzione. Sotto il punto di vista morale, il carattere incompleto del reale possiede un significato particolare. Giacchè se il reale, in se stesso e

per se stesso, fosse completo, allora non rimarrebbe più alcuno spazio nè ragione per la morale. Non si può dare sforzo morale, se non per quel tanto in cui il cammino del mondo rappresenta qualche cosa di incompleto, ed in quanto ciò che contribuisce a farlo continuare è la volontà dell'uomo, sono le azioni dell'uomo (1). Una delle ragioni essenziali per le quali la religione e la morale sono tanto portate ad intrecciarsi l'una coll'altra, gli è precisamente questa, che la religione sostiene la credenza in un principio perfetto del reale, concepito come qualche cosa di completo e di assoluto una volta per sempre.

Per analogia con gli assiomi fondamentali della scienza e della morale, anche la coscienza religiosa può considerare il suo assioma fondamentale della conservazione del valore come un'anticipazione, quantunque, in tal caso, la verifica divenga assai più difficile e più imperfetta di quello che possa esserlo nel campo teoretico e nel campo morale. La ragione che si potrà addurre per addottare questa posizione, sarà costituita da un bisogno pratico personale, nato dall'esperienza della relazione che passa tra il valore e la realtà. Questo assioma starà ad esprimere la speranza che, attraverso al flusso del tempo ed al verificarsi dei cambiamenti, sussisterà un nocciolo di realtà, dotata di valore, e questa speranza, a sua volta, darà la stura ad uno sforzo fatto per trovare, nelle forme e nei fenomeni nuovi sotto i quali il reale viene a presentarsi, nuovi indumenti onde ricoprire antichi valori. Si tratta di uno sforzo, di una speranza, che non può mai lasciarsi trarre in imbroglio da alcuna autorità dogmatica, a quella guisa che non può entrare in conflitto con alcuna ipotesi scientifica, e con alcun risultato scientifico.

La vita dell'esperienza si estende su tutti i campi. La vita incomincia con un eccesso di forza. Per esempio, è cosa abbastanza caratteristica, che i cambiamenti metabolici che si verificano nell'embrione del pulcino sono tanto intensi quanto quelli che si verificano nel pulcino adulto. L'incremento affaccia esigenze assai maggiori di quelle che possa affacciare la semplice conservazione. La vita deve aver principio con delle grandi riserve di forze, per poter vincere gli ostacoli che si oppongono al suo sviluppo ed al suo sostentamento.

(1) Cfr. la mia *morale*, cap. III e VII (specialmente VII, 4) e, Francis Bradley, *Appearance and reality* cap. XXX.

E questo è vero tanto della vita psichica, quanto della vita puramente fisica. Questo fatto bisogna ravvicinarlo con quello dell'adattazione insconscia, dell'ideazione ardita, ecc., che sono tanto caratteristiche della vita del pensiero. Prima di vivere nel passato, viviamo nell'attesa ; prima di guardarci alle spalle, guardiamo dinanzi a noi. Siamo nati nella fede ed abbiamo dato principio alla vita con un attesa gioconda. È compito dell'esperienza il mostrarci, servendosi di riconferme e disinganni, il modo di controllare e di determinare le nostre anticipazioni originali. Se venisse a rivelarsi una contraddizione tra la nostra esperienza e le idee che abbiamo acquistate, questo si dovrebbe attribuire, sia all'eccessiva limitazione della nostra esperienza, sia alla falsità delle nostre idee. La scoperta di una contraddizione di questo genere può, in tutti i dominii, condurre a grandi crisi. Rimane, quindi, a vedersi se lo spirito possiede una elasticità sufficiente, sia per estendere l'esperienza in modo che la stessa venga a trovarsi in armonia con l'anticipazione ideale, sia per trasformare le idee in modo che vengano a coincidere con i dati evidenti di una esperienza indubitabile. In questo consiste la grande arte di vivere.

Assai spesso, l'assioma della conservazione del valore ha bisogno, per potersi conservare, di un cambiamento che si verifichi nei valori, od anche, che gli stessi si verifichino in un nuovo contenuto empirico. Per conseguenza, la fede nella conservazione del valore non si può conservare se non in forza del postulato, che si dia un lavoro intellettuale ininterrotto, nel corso del quale il grano viene ad esser separato dalla loppa, non solamente fintanto che il reale produce solamente dei frutti ai quali già da tempo si è abituati, ma anche quando viene a produrne dei nuovi. Può capitare non di rado che ciò che in principio si considerava come loppa, più tardi venga a rivelarsi come un frutto, e viceversa, ciò che prima pareva fosse un frutto venga a rivelarsi come loppa.

Ma può darsi che l'esperienza ci conduca assai più lungi del limite e della determinazinne la più precisa ? Non può essa condurci fino alla completa sparizione del bisogno che ci ha indotti a porre l'assioma della conservazione del valore ? Supponiamo che il bisogno di scoprire le cause degli avvenimenti si trovi per sempre contrariato, e che il principio di causalità non venga mai ad essere riconfermato; con questo non verrebbe forse a scomparire anche il bisogno ? Tutti

i bisogni spirituali non entrano in azione se non date talune condizioni, e scomparendo, poi, collo scomparire delle condizioni. Ogni bisogno personale, come la vita in genere, deve lottare per l'esistenza. Anche il bisogno religioso non può fare eccezione a questa regola generale. D'altra parte, la storia delle religioni ci insegna che una credenza non viene a morte se non allorquando manca di quelle condizioni che sono necessarie alla vita, e non perchè a ciò sia condannata da una qualunque sentenza teoretica. Come dice Augusto Comte, Apollo e Minerva non sono mai stati confutati. È stato trasformato tutto quanto il terreno sul quale poteva fiorire il bisogno di rimanere fedeli all'esistenza di queste divinità. Gli dei vengono a morire per mancanza di alimento, e questo alimento loro proviene dal vivente bisogno spirituale. Ma fino ad oggi, l'esperienza della storia religiosa non ci ha ancora dimostrato se non la scomparsa delle forme, ossia degli oggetti speciali della fede religiosa, e non l'esaurimento della fonte dalla quale scaturisce la fede. In un tempo avvenire, questa fonte verrà ad essere asaurita ? Ecco quanto noi non sapremmo dire. Ma per ora non abbiamo alcuna ragione per aspettarcelo. La crisi religiosa in mezzo della quale ci troviamo a vivere non è forse se non un lavorio di trasformazione ; essa non istà a rappresentare in modo necessario una lotta mortale.

82. Come capita sovente in casi di questo genere, questa crisi venne preparata da una serie di cangiamenti verificatisi, ciascuno dei quali, se preso a parte, separatamente dagli altri, non pareva stesse a denotare alcun cambiamento verificatosi nel principio. Durante il secolo scorso, si fece sempre più palese che il compito della religione non poteva consistere nel dare del reale una spiegazione scientifica che fosse in grado di rivelarcelo. Per parlare in tal modo abbiamo una ragione negativa ; la quale è questa, che la scienza arriva alla conoscenza per altre vie e sotto altre forme diverse dalla religione. Questa ragione viene a trovare la sua riconferma positiva man mano che meglio si viene a conoscere la natura della religione dal punto di vista psicologico ; giacchè questo studio viene ad accentuare gli elementi del sentimento e della volontà, mentre che l'elemento rappresentativo viene condotto ad una situazione relativamente subordinata. La conclusione di questa serie di modificazioni è necessariamente l'opinione secondo la quale tutte le idee religiose sarebbero rivestite di un carattere simbolico e poetico.

Se il bisogno di rimanere attaccati alla conservazione del valore persiste dopo che si è riconosciuto il carattere poetico di tutte le idee mistiche dogmatiche, la teoria della continuità dello sviluppo del pensiero umano viene a trovarsi non ciò appoggiata sopra di un punto importantissimo. Qui, non è più la filosofia che venga ad usurpare il posto della religione. Si tratta di una specie di fede che viene a sostituire altre specie di fede. La fede deve sempre esser l'oggetto della filosofia e giammai il prodotto della stessa; non può esserne il prodotto se non in quel tanto che la filosofia può provare la possibilità psicologica di una certa fede, date talune condizioni spirituali dell'esistenza. La filosofia della religione ricerca le condizioni epistemologiche, psicologiche, e morali, alle quali è sottoposta questa specie di fede. Ma non può costruire una fede; non può far altro che descrivere, analizzare, valutare la fede che sviluppa la vita sotto un differente punto di vista. La filosofia della religione è una scienza comparativa; procura di determinare i punti di vista, e le forme di fede in rapporto al loro ambiente spirituale e nella lotta che essi sostengono collo stesso; gli è in tal modo che la biologia comparata studia gli esseri organizzati nei loro rapporti con le condizioni materiali della vita e nella loro lotta colle stesse.

A mio parere, essa scopre, non solamente la possibilità, ma ancora lo sviluppo progressivo di un'attitudine religiosa indipendente dal mito, dal dogma e dal culto, — risultato, questo, dell'esperienza personale, che trova la sua espressione in una concezione poetica della vita, che prende un aspetto differente secondo le differenti personalità degli individui. La conservazione di talune immagini e di taluni simboli trasmessici dalle epoche classiche della religione, quando pure si dà il caso che si conservino — sotto questo punto di vista si può giustificare servendosi di ragioni storiche e psicologiche. In primo luogo. una trasformazione come sarebbe quella che viene qui supposta, sarebbe oggetto di un progresso continuo in seno alle religioni positive. In secondo luogo, la grande poesia che viene messa in serbo nei miti e nei dogmi, non è proprietà esclusiva di un popolo, di una chiesa o di una setta, ma appartiene a tutta quanta l'umanità; essa si trova alla portata di chiunque abbia fatto della vita una esperienza che tenda in una direzione identica od analoga a quella di quegli uomini verso i quali queste immagini vanno debitrici della loro origine prima, oppure della loro forma o del loro aspetto. Ma

ci sono di quelli nei quali il lavorio di formazione dei simboli o delle immagini continua in una maniera indipendente, tanto se il risultato di questo lavorio deve avere un significato solo per loro, quanto se è destinato ad avere un significato anche per altri uomini.

83. L'espressione di religione « positiva » di cui ho fatto un uso così costante nella discussione precedente, richiede qualche spiegazione. Tale espressione va presa in quello stesso senso in cui si prende l'espressione di legge « positiva », e cioè nel senso che con ciò si vuole intendere una religione che si è fissata in una serie di tradizioni determinate, di forme e di comuni abitudini, suppone altresì una comunità sociale che sia in possesso di ideali fissi. La religione « positiva » viene a costituire un'antitesi con la religione « naturale », alla quale l'individuo isolato può pervernire servendosi esclusivamente delle sue proprie convinzioni; precisamente a quella guisa che il diritto « positivo », si trova in antitesi col diritto « naturale », che si ottiene mediante la riflessione sulle condizioni della vita sociale e sui rapporti in cui l'individuo viene a trovarsi colla società. La parola « positivo », quindi, sta semplicemente a denotare ciò che è sottoposto ad una forma ben determinata (*quod positum est*).

Tutte le religioni positive che vengono ad apparire nella storia, hanno un tratto comune; il contenuto di tutte queste religioni consiste in miti, in leggende, ed in dogmi, che vengono considerati come altrettante espressione buone per denotare la verità assoluta. Dando uno sguardo a tutti questi miti ed a tutti questi dogmi, vi si riscontra la credenza in esseri personali (uno o molti) considerati come creatori del mondo, od almeno come creatori delle cose più notevoli che si riscontrano nel mondo. Sotto un punto di vista puramente storico, per ciò, avremmo il diritto di fare entrare questo tratto comune di tutte le religioni nella definizione da noi data della religione positiva. Nella mia *morale* (cap. XXXIII), io ho prese le mosse da questa definizione storica ; ma, come ho anche fatto osservare in questa stessa opera, non si può negare che una comunità religiosa potrebbe venire a sorgere, la fede della quale si trovasse espressa in una maniera poetica e simbolica, libera da ogni conclusione dogmatica. Si potrebbe concepire l'esistenza di un simbolismo comune, oppure di una riunione di uomini attorno a talune grandi esperienze della vita, che sarebbero loro patrimonio comune ; la forma esatta di questo simbolismo verrebbe abbandonata alla cura che ciaschedun individuo

avrebbe di foggiarsela a modo suo, di guisa che verrebbe a dipendere dalla originalità e dalla capacità creatrice di ciascuna persona, il sapere fino a qual punto questi simboli verrebbero ad avere un valore comune in una cerchia un poco più ampia. Chi volesse determinare un poco più davvicino questo punto di vista, si addosserebbe un lavoro perfettamente inutile ; ma se un giorno venisse veramente a sorgere questo concetto, allora la vita verrebbe a produrre a modo suo, come un rempo ha prodotto le antiche religioni positive. In tal modo il concetto di religione positiva verrebbe a guadagnare in estensione, ed a perdere in comprensione, in rapporto a ciò che noi saremmo stati indotti ad assegnare, basandoci esclusivamente sopra un genere di considerazioni di ordine puramente storico. — Le religioni positive che noi conosciamo per mezzo della storia, si possono considerare sotto il punto di vista psicologico come altrettante sintesi, come altrettante sistematizzazioni, nelle quali le idee che l'uomo viene a formarsi intorno al reale vengono riunite e riallacciate tra di loro insieme alle più profonde esperienze della vita umana. Il fatto che l'epoca attuale è un'epoca di critica e di analisi, non istà a dimostrare che sia per sempre scomparso il tempo di una sistematizzazione spirituale di questo genere. Non si può nemmeno provare che le grandi sintesi dell'avvenire (se pure ne avverranno) conserveranno necessariamente il carattere mitico o dogmatico delle religioni positive, alle quali si trovano oggi tanto affini. Una grande libertà ed una grande forza spirituale saranno necessarie per far sì che la vita si basi sulla convinzione che le nostre idee supreme non sono se non espressioni figurate. Fino ad oggi, le condizioni di sviluppo di queste facoltà non sono state troppo propizie, ma chi sarebbe colui che oserebbe porre un limite alla libertà ed alla potenza che può ancora manifestare il genere umano ?

Adunque, mi pare ingiustificato il voler rattrappire il concetto di religione positiva fino al punto da far sì che le personificazioni mitiche e dogmatiche costuiscano una parte necessaria, essenziale della sua definizione. E questo verrebbe ad essere tanto più ingiustificato, qualora si fosse spettatori della pratica attuazione di quello studio psicologico che ci ha condotti a riconoscere l'importanza secondaria delle idee nel campo religioso. D'altra parte, questo tratto in linea generale, è stato compreso nel concetto di religione naturale. Tuttavia, sarebbe ancor meno giustificato il considerare queste perso-

nificazioni come altrettanti elementi necessarii di ogni religione, « positiva » o meno. Non possiamo fare a meno di chiederci : « qual'è il valore dell'esistenza degli esseri personali ai quali gli uomini credono, e della fede degli uomini nella loro esistenza ? » Ed allora non sarà più possibile nutrire alcun dubbio, che l'idea della conservazione del valore non sia l'idea religiosa fondamentale, poichè è alla stessa che le idee di due esseri personali devono il loro contenuto ed il loro vero significato. E questa idea non verrebbe a perdere nulla del suo significato, qualora si venisse ad ammettere che il concetto di un dio personale non possiede se non un valore simbolico, e qualora i simboli religiosi non fossero più presi a prestito esclusivamente dalla vita e dalla forma dell'uomo. In tal modo la continuità della vita spirituale dell'uomo verrebbe ad esser salva, anche qualora si abbandonasse per completo il punto vista delle religioni positive. Ma il punto di vista che in tal modo verrebbe a sostituire quello della religione positiva, sarebbe veramente un punto di vista superiore ? Questa è un'altra questione che non occorre qui discutere. Non sarebbe necessariamente un punto di vista superiore, perchè si verrebbero a mettere perfettamente da un canto i miti, le leggende, ed i dogmi. Come ho già fatto osservare altrove, il dire che un uomo non crede a qualche cosa è press'a poco il minimo che di lui si possa dire. La negazione, l'abbandono di un punto di vista, nulla viene a dire sul valore del nuovo punto di vista ; ciò, anzi, non viene nemmeno a dire se veramente siasi addottato un punto di vista nuovo. Il criterio al quale starà il decidere che cosa sia « superiore » e che cosa sia « inferiore » nel passaggio dalla religione positiva ad un'attitudine religiosa libera, deve essere quello stesso criterio che viene applicato facendo il paragone delle religioni esistenti, quando si dice che l'una è superiore all'altra. Ritorneremo su questo punto nella nostra discussione della filosofia religiosa considerata sotto il punto di vista della morale.

Come ho già fatto osservare più volte, io non annetto una grande importanza alla parola « religione ». Il pericolo che si corre quando si fa uso di questa parola in un significato più largo, consiste probabilmente nel dar ansa ad una adattazione poco leale. D'altra parte, la vita religiosa del giorno d'oggi — e ciò, tanto in quegli ambienti che credono veramente di possedere il monopolio della vita religiosa, quanto altrove — assume sovente forme tali, che riesce assai facile

rassegnarsi ad abbandonare anche del tutto l'uso della parola « religione ».

Ma prima di poter decidere quale sia il nome che si deve dare ad una attitudine che manterrebbe intatta la credenza nella conservazione dei valori, senza per questo rivestirla di forme dogmatiche, la filosofia della religione deve chiedersi un poco più seriamente se riesce possibile pervenire ad una tale attitudine, e quali siano le difficoltà che si devono vincere per potervi arrivare.

84. Per potere apprezzare un valore — come per poter comprendere e spiegare qualunque altra cosa — si parte dalla posizione che l'umanità occupa in seno al reale, e la faccenda si trova ad esser determinata dalle condizioni stesse della vita umana. Ma questa situazione e queste condizioni dell'esistenza sono limitate, e non si può formare un'idea generale della relazione in cui si trovano con tutto il resto del reale. Questa difficoltà non si può sormontare altro che concependo il genere umano ed il pianeta nel quale abita come se fosse il centro del reale ; ma la concezione copernicana del mondo ha di molto ampliato il nostro orizzonte e, perciò, ha reso il problema della conservazione del valore assai più complesso di quello che lo fosse in addietro. Il fatto che la storia dei nostri valori supremi fa parte integrante di un vasto tutto di cui noi non possiamo mai avere una veduta d'insieme, rende impossibile lo scoprire un fondamento obbiettivo di questi valori, e per di più impedisce che si dia una forma determinata, e più ancora, che si dia una forma intuitiva, alla fede nella conservazione del valore. Noi non possiamo sorpassare la nozione generale, secondo la quale ciò che possiede un valore reale si trova così strettamente unito ad una serie di forze che si trovano in attività nel mondo, che deve persistere sotto l'una o l'altra forma. Questa è una difficoltà che è comune a tutte le religioni. Tuttavia, le religioni positive ammettono, in grande maggioranza, come cosa indiscutibile, che il reale è strettamente limitato, e nessuna di queste religioni offre una soluzione qualunque ai dubbi che vengono a sorgere spontaneamente allorquando si vede che questa stretta limitazione viene a svanire.

L'estensione del nostro orizzonte deve, almeno, condurci ad una convinzione incrollabile che i nostri concetti di valore non possono condurre ad alcuna conclusione. Un valore supremo non si può dimostrare più di quello che si possa dimostrare una causa prima. Si

è sovente costretti ad arrestarsi ad una serie di cause, delle quali non si possono scoprire le cause ulteriori ; ed è così che, nella nostra estimazione dei valori, siamo costretti ad arrestarci a dei valori che per noi sono i più elevati che si possano avere, e che, per conseguenza, devono servire di fondamento a tutti quelli che possiamo scoprire. Ma se la nostra fede è abbastanza forte per eccitarci ad ampliare la portata del nostro concetto di valore oltre i limiti dell'esistenza umana, dobbiamo allora famigliarizzarci con l'idea, che i nostri valori supremi possono essi stessi non esser altro che elementi di un ordine di cose ancor più comprensivo di un regno di valori di cui noi non riusciamo a concepire lo scopo e le leggi fondamentali, a quella guisa che non siamo in grado di concepire la vastità dell'ordine di natura del quale noi vediamo un frammento in questo fatto che quella porzione della natura che ci viene rivelata dalla scienza, obbedisce a delle leggi. Gli è in tal modo che la fede nella conservazione dei valori suppone una coraggiosa rassegnazione ; imperocchè, per conservare questa fede, quando colla nostra esperienza, la facoltà di cui siamo forniti di stimare il valore ha raggiunti i suoi limiti, ci vuole veramente del coraggio e della rassegnazione.

Però, anche senza oltrepassare i limiti del dominio puramente umano, non è difficile vedere che non siamo in grado di formarci alcuna idea determinata ed intuitiva delle forme che in avvenire il valore può rivestire. L'esperienza ci va additando una continua riadattazione dei valori, e ciò noi abbiamo già indicato più sopra. Ciò che, in principio, non aveva se non ragione di mezzo, in seguito può venire ad avere ragione di fine ; mentre che ciò che in principio aveva ragione di fine può, in seguito, rivelarsi come la prefazione, come la preparazione di nuovi valori fino allora sconosciuti e più comprensivi. In tal modo si possono dare delle riadattazioni soggettive nelle quali venga a mutare il motivo che regge l'estimazione dei valori, come possono pur darsi delle riadattazioni oggettive, nelle quali vengano a prodursi dei valori completamente nuovi. E queste riadattazioni sono le sole forme sotto le quali l'esperienza offre una conservazione di valori. Esse formano il contenuto reale della storia umana. Ma stanno pure a dimostrarci che ciò che si conserva non è un valore particolare e ben determinato. Acciocchè un valore si conservi, è necessario che si trasformi, a quella guisa che il grano di frumento si trasforma per poter diventare una pianta. Adunque, nel

dominio dei valori si riscontra un'analogia con ciò che in anatomia si chiama col nome di epigenesi, in opposizione a *preformazione*. A quella guisa che durante il periodo di incremento avvengono dei cambiamenti tanto profondi, che non si può dire che il germe sia semplicemente una pianta oppure un animale in miniatura, così non possiamo aspettarci di trovare nei primi lavori, i valori seguenti in preformazione. Solamente l'esperienza ci può additare quali forme nuove saranno per prendere i valori, e questa esperienza sorpassa di molto la portata di individui od anche di generazioni isolate. Qui ci si offre una seconda analogia scientifica. Dall'idea generale della conservazione dell'energia non si può più dedurre quali siano per essere le trasformazioni attuali e specifiche dell'energia che si vanno producendo. In ambedue i casi, solamente l'esperienza può insegnarci quale sia il carattere delle novelle forme, e l'esperienza continua all'infinito. Se a priori non fossimo sufficientemente messi in guardia contro qualunque sforzo per dare una formola dogmatica dell'assioma della conservazione del valore, la legge di riadattazione o di accomodamento sarebbe ora sufficiente per metterci in guardia. Non esistono valori empirici determinati, alla conservazione dei quali noi possiamo prestar fede.

Ma bisogna andare ancora più lungi. Dalla legge psicologica di relazione, secondo la quale la natura, e cioè la qualità ed il grado di intensità di ogni sentimento si trova condizionata da una certa qual opposizione con gli elementi e gli stati precedenti e simultanei, ne viene a risultare che ogni valore cambia col cambiare delle relazioni, e che un valore che fosse immutabile, non sarebbe più un valore. Man mano che viene a cambiare l'aspetto generale di un sentimento, viene a cambiare anche il sentimento; e se l'aspetto generale è monotono ed immutabile, il sentimento s'indebolisce, ed a poco a poco va scomparendo (1). Il valore non può conservarsi se non in forza di cambiamenti e di trasformazioni. Questo stato di cose riposa sulla realtà della relazione temporale, e sulla realtà delle differenze in genere. Noi possiamo arrivare qualche volta a non tener calcolo di questo stato di cose, ma ciò non può accadere se non in forza di un misticismo puro, il quale pone capo all'estasi come a suo risultato

(1) Cfr. la mia *psicologia*, VI E.

logico. Però, non è difficile vedere come la legge di relazione attribuisca una grande importanza ai cambiamenti ed alle differenze, giacchè queste sono le condizioni della produzione dei valori. Le religioni positive sono portate a disprezzare assolutamente questo fatto, anche quando riconoscano l'importanza della relazione temporale. Si rifiutano di riconoscere nel cambiamento e nella differenza, ciò che dà origine al valore, e ciò che gli impone delle condizioni. Il solo pensiero di un cambiamento, pare che loro ispiri una specie di terrore, e possono affermare la conservazione del valore solo coll'ignorare questo lato, che pure è essenziale, della realtà. Ecco un punto sul quale rimangono ancora a farsi tante esperienze, ed a proposito del quale rimangono ancora a scoprirsi nuovi ed amplissimi territorii.

La confusione dei valori particolari determinati con valori eterni, è irreligiosa. Tuttavia, ben poche sono le religioni che siano innocenti di un delitto di questo genere. In tal caso, il postulato religioso è il seguente: « Se le forme, oppure le specie di valore che io conosco non esistono, allora la conservazione del valore per me si riduce ad un bel zero, o meglio ancora non ammetto che ciò che esiste sia un valore od abbia un valore. » Questa forma egoistica di religiosità si può dire appena appena che sia rara. La credenza nell'immortalità personale viene assai spesso basata sopra questo fondamento, come se il reale non potesse avere un significato anche se io non fossi immortale. Non si può formare un'idea chiara della relazione dell'individuo col grande regno dei valori; e così pure non si può stabilire una base, nè per l'affermazione, nè per la negazione. Le idee che un individuo può formarsi su questa questione cadono nel dominio della poesia e del simbolismo non appena vengono a sorpassare quest'idea generale, che, cioè, ciò che possiede un valore reale ha da sussistere sotto una forma o sotto un'altra. Questa veste poetica (poco importa che di fronte alla questione dell'immortalità personale si assuma una posizione positiva oppure negativa) può anche venire ad avere un gran significato, e può anche essere indispensabile; ma non è punto vero che l'abito faccia il monaco, quantunque il monaco non possa far nulla senza il suo abito. L'esortazione evangelica, « non pensate al domani, » si può applicare in maniera assai più giusta alla vita dopo la morte, che non al vero domani che si riscontra nella vita terrena, ed al contegno da assumersi a suo riguardo. Solamente l'esperienza può decidere se

le forme determinate di valore, che sono a nostra conoscenza, sussisteranno veramente.

85. Fin qui la nostra discussione si è limitata al concetto di valore. Ma bisogna anche esaminare una questione ulteriore. La distinzione che facciamo, e che siamo costretti a fare, tra il valore e la realtà, possiede essa un valore che sorpassi un valore puramente o no? Oppure non si tratta se non di una distinzione puramente umana? Per rispondere a questa domanda, si potrebbe suggerire l'idea che questa distinzione si trova probabilmente collegata col fatto che nè il concetto che noi abbiamo di valore, nè il concetto che abbiamo della realtà, sono completi, nè possono essere completi. Il concetto che noi abbiamo del valore è qualche cosa di empirico, mentre che il concetto che abbiamo della realtà, è un concetto idealistico. E non possiamo dedurre nè la realtà dal valore, nè il valore dalla realtà. Nessuno dei metodi coi quali il dogmatismo speculativo si è sforzato di fare questa distinzione resiste alla prova di un più attento esame. È vero, il nostro pensiero si sente condotto alla possibilità di un principio dal quale potrebbe scaturire l'origine e la conservazione del mondo, e, con ciò, tutto quanto il sistema della realtà. Ma a questo pensiero non si riuscirebbe mai a dare una forma veramente scientifica.

E con tutto ciò, la pura e semplice possibilità della conservazione del valore sorpassa assai il dominio della vita umana, e sembra che lasci supporre la continuità dell'esistenza, della vita mentale, ciò che, a sua volta, può risultare dalla conservazione delle individualità psichiche. Imperocchè il valore suppone un rapporto colla vita psichica. Se noi conoscessimo una forma di esistenza, nella quale la distinzione tra il valore e la realtà venisse soppressa, non ci troveremmo qui di fronte ad un problema gravoso; ma se dobbiamo rimanercene nei limiti dell'esperienza, dobbiamo vedere ciò che accade in talune date circostanze, nel verificarsi di talune condizioni, e cioè allorquando il valore e la realtà non coincidono, ed allorquando, nella realtà, esiste una differenza tra lo spirito (e cioè la vita psichica) e la materia.

Ricordiamoci che riesce impossibile dedurre il psichico dal materiale. Lo ha già dimostrato a sufficienza la critica del materialismo nelle sue forme differenti. La vita psichica rimane come un aspetto speciale, irriducibile, del reale, quantunque a noi sia possibile concepire i suoi rapporti con altri aspetti del reale. Il principio comune e per noi, inaccessibile, in cui hanno la loro scaturigine tanto lo spiri-

tuale quanto il materiale (giacchè il secondo non si può dedurre dal primo più di quello che il primo si possa dedurre dal secondo) può contenere la possibilità di una continuità al di là del dominio limitato nel quale solamente l'esperienza che noi abbiamo di questo mondo ci viene rivelando la vita psichica, e questo quantunque forse non siamo capaci di concepire le forme speciali sotto le quali si viene realizzando questa continuità. Il punto essenziale è questo, che la vita psichica rimane come se fosse un elemento indipendente del reale, quantunque non venga ad apparire come un inutile corollario o come un elemento che si trova isolato dagli altri elementi del reale. Ciononostante, anche una concezione materialistica del mondo potrebbe permettere di conservare la credenza nella conservazione del valore, purchè si ammetta che la materia contiene in se stessa le condizioni che sono necessarie all'esistenza di una vita psichica nella quale potrebbe avvenire lo sviluppo iniziale di questa vita stessa.

Ma non bisogna qui dimenticare il carattere limitato della nostra esperienza. Non siamo perfettamente sicuri che il reale non abbia, oltre che questi due, e cioè il psichico ed il materiale, che ci vengono rivelati dalla nostra esperienza, anche altri aspetti od altri attributi diversi da questi due. Nè la concezione idealistica, nè la concezione materialistica del mondo potranno mai, perciò, riuscire a stabilirsi su solide basi, ed in modo perfetto. Per ciò che riguarda il problema del valore, la conclusione che si deve tirare da questo fatto (e cioè dal fatto che quanto sappiamo delle forme o degli attribuiti fondamentali del reale è incompleto) la conclusione, ripeto, che se ne deve tirare è questa, che con un orizzonte più esteso riesce assai più facile il concepire in qual modo e sotto quali forme il valore può riadattarsi al reale, e con ciò, conservarsi; ed allora questo lavoro si può compiere sotto forme assai più numerose di quelle che si potrebbero avere se si ammettesse che la relazione che passa tra il psichico ed il materiale è una relazione di contraddizione; imperocchè in tal caso, la scelta sarebbe limitata ad una sola alternativa. Questo ampliamento dell'orizzonte costituisce una garanzia tanto contro un dubbio quanto un dogma che sarebbero egualmente ristretti.

Probabilmente, io potrei permettermi di illustrare questa idea servendomi di una analogia. Quando lo zolfo, mutando stato, di solido che era, diventa liquido, e di liquido diventa gassoso, muta nello stesso tempo di colore. Ma il colore non rimane spiegato dal mutamento

verificatosi nello stato dello zolfo, e viceversa. Se noi dello zolfo non conoscessimo altro che i suoi varii stati ed i suoi colori, il problema della relazione interna che passa tra la forma ed il colore rimarrebbe un problema insolubile. In quella vece, noi conosciamo anche le varie differenze di temperatura, alle quali va soggetto lo zolfo, e sappiamo che il cambiamento di stato e di colore si deve attribuire ad un aumento nella temperatura. Tuttavia, considerando il reale come se fosse un tutto, non abbiamo una terza alternativa alla quale fare ricorso; e, in mancanza di questa, il problema della vita psichica e, più specialmente, il problema del valore, vengono a rimanere dei problemi senza soluzione. Infatti, ci sembra che i valori condividano la sorte della vita psichica in genere, quantunque ciò avvenga sotto una forma più frammentaria; e non si può certo dire che questo renda impossibile la credenza nella conservazione del valore; però si deve dire che questo fa sì che essa non possa mai elevarsi al di sopra del grado di semplice credenza.

86. Quando si parla di concezione scientifica del mondo, si insiste sovente un po' troppo sulle leggi generali della natura, e queste sono certamente ciò che più di tutto attira i nostri sguardi, quando ci facciamo ad istituire un paragone tra la concezione del mondo che era propria degli antichi, e la concezione che è propria dei moderni. Ma in realtà queste leggi non sono se non altrettante astrazioni. Esse stanno a rappresentare le forme e le regole secondo le quali procede il movimento e lo sviluppo dell'universo. Però, la cosa che è essenziale ad indicarsi é questa, che il movimento e lo sviluppo che si verifica nel dominio spirituale e nel dominio della materia, hanno un senso definito ed un certo qual carattere individuale ben determinato. Il reale si può paragonare ad una vasta individualità, esso ci viene ad apparire come una possibilità frammezzo ad un cumulo di innumerevoli possibilità, bisogna accettarlo come si accetta l'uomo individuale, il quale è pur sempre qualche cosa più del semplice caso di una legge generale. L'individualità, è il prodotto di un incremento mutuo che si verifica tra le leggi; essa è, per servirmi di un' espressione di H. C. Oersted, una « unità di collezione », in opposizione all'« unità semplice » ed al « puro molteplice », e bisogna pigliarla come ce la dà l'esperienza. Per quanto le più ardite ipotesi ci possano trascinare lontano, noi troviamo sempre talune forze determinate che sono in azione in taluni sensi determinati. Anche se non potessimo

dedurre tutte le forze e tutte le direzioni future da quanto ci è stato dato in origine, si dovrebbe ancora dire che queste forze e queste tendenze originali rappresentano per noi altrettanti dati assoluti, che bisogna accettare come tali, a quella guisa che bisogna concepire le disposizioni originali colle quali viene ad iniziarsi una vita umana in quanto essa ha di individuale e di definito quale ci viene rivelata dal fatto. Il reale è unico, e se abbiamo il diritto di paragonarlo ad un dramma, questo, però, è un dramma che ha il suo prologo e la sua *mise en scene*, cose, queste, che bisogna prendere come sono.

Il naturalista, alla pari dello storico, cerca di trovare il bandolo della matassa di questo dramma. Ma alla nostra esperienza viene ad offrirsi un solo atto, e fors'anche una sola scena di questo gran dramma di guisa che, per poterne ricostituire l'insieme, noi occupiamo una posizione poco adattata. E se dovessimo tentare l'impresa, si farebbe evidente che il dramma, che noi siamo riusciti a ricostituire, faceva parte a sua volta di un dramma ancor più considerevole. Ogni mitologia, ogni sistema di dogmi, ogni metafisica — dedotti i difetti di organizzazione interna e di logica — lasciano senza risposta delle questioni relative, sia a ciò che precede quanto si è descritto come l'inizio del loro dramma, che ciò che segue la conclusione dello stesso. Non si riesce mai a scoprire il fondamento ultimo, nè l'ultima conseguenza.

Riesce pure impossibile pervenire al fondo individuale di una personalità umana. Riesce impossibile scoprirne tutti gli elementi e spiegarli in modo, da farne scaturire il carattere speciale di questa unità di collezione. Ma questo è ancor più vero del reale preso in linea generale; imperocchè, in questo caso, non si può, come si fa per una individualità isolata, osservare la sua azione e la sua reazione sul mondo esterno. La difficoltà essenziale del problema che ha per oggetto il reale consiste in questo, che, allorquando tentiamo di concepire il reale come se fosse una totalità, bisogna attribuirgli un carattere speciale ed individuale, mentre che anche l'individualità che gli attribuiamo non si può supporre come condizionata in rapporto a qualche cosa d'altro — com'è il caso di tutte le altre forme del reale, che sono forme individuali.

Questo fatto è molto importante per i nostri principii generali teoretici e pratici. Per dare una dimostrazione completa della validità di questi principii, bisognerebbe presentare il reale come un tutto indivi-

duale, del quale questi principii sarebbero le leggi interne. Così, il principio di causalità, non potrebbe essere provato molto rigorosamente se non a condizione che si potesse assegnare a tutti i fenomeni il loro posto particolare in seno al gran tutto, lo stesso deve dirsi della conservazione dell'energia, la quale non ammette prove se non per ciò che riguarda sistemi rigorosi ed isolati. Questo carattere, che è proprio degli assiomi fondamentali, e che consiste nel non essere suscettibili di prova, come abbiamo già visto, si trova intimamente connesso col carattere incompleto — per lo meno per noi, ma probabilmente anche in se stesso — del reale. Il principio della conservazione del valore condivide la sorte comune a tutti gli altri assiomi fondamentali. Bisognerebbe poter cogliere il reale nella sua « unità di collezione » per poter conoscere con precisione il grado e la specie di validità che si deve attribuire a questo principio. Ed in ogni tentativo di spiegazione, bisogna ricordarsi che, come avviene per ogni assioma generale, esso non sta se non a rappresentare un tentativo per cogliere o per scoprire la realtà di un solo aspetto dell'universo; esso non può fornire nessuna dimostrazione completa. Anche qui ci troviamo sbarrata la via dal carattere individuale e dal carattere infinito del reale.

87. Mentre assai spesso il concetto di « legge naturale » viene considerato come qualche cosa che stia a rivelarci un potere misterioso che sta al di sopra del corso dei fenomeni, il concetto di « atomo » non meno sovente, viene considerato come l'espressione di un elemento assolutamente indecomponibile del torrente dei fenomeni, al di sopra del quale domina questo potere misterioso. Se questa concezione fosse valida, allora l'assioma della conservazione del valore andrebbe ad urtare in un cumulo di insuperabili difficoltà. Se, come generalmente si crede, deve venire un tempo in cui il nostro mondo si risolva in un caos di atomi, precisamente in un numero di atomi uguali a quello di cui constava il mondo, quando venne creato, questi atomi, stando all' ipotesi in questione, dopo la dissoluzione, dovrebbero conservare esattamente quella stessa natura di cui erano forniti quando entrarono a far parte della costituzione del nostro mondo; e quindi, essi nulla avrebbero dimenticato e nulla avrebbero appreso; ed allora quale significato verrebbe ad assumere tutta questa rivoluzione cosmica che si verifica senza mai sostare un minuto? A dir vero, qualche cosa rimane pur sempre; ma questo qualche cosa, che valore possiede? E,

tutto sommato, quale valore era compreso nello sviluppo in genere del mondo?

Per poter spiegar questo, bisognerebbe incominciare dal richiamare allo spirito che il « nostro mondo » non è affatto identico al « mondo preso nel suo complesso. »

L'ipotesi che la vita ed il moto del nostro sistema cosmico un giorno o l'altro avranno fine, non ci autorizza a credere, che la vita ed il moto di mondi innumerevoli che costituiscono la totalità del reale, avranno fine contemporaneamente al nostro sistema cosmico. Per quanto sappiamo, l'azione e la reazione tra i differenti sistemi cosmici, che si trovano probabilmente in gradi di sviluppo assai diversi l'uno dall'altro, possono trascinare nel processo evolutivo di tutto il resto del reale, un mondo il movimento del quale è cessato.

In secondo luogo, non si deve prendere dogmaticamente il concetto di atomo, più di quello che si possano pigliare dogmaticamente le idee religiose. Qual'è il fatto sul quale si è innalzato il concetto atomico? È questo di un composto, i varii elementi del quale si combinano in modo tale, che il peso di tale composto è eguale alla somma dei pesi dei varii elementi costitutivi, mentre che questi pesi, all'epoca della dissoluzione del composto, rimangono ciò che erano prima della combinazione. Ma da questo non ne deriva necessariamente che gli atomi siano assolutamente indecomponibili. Non si possono decomporre servendosi di nessuna di quelle forze naturali che ci sono note, questo è vero; ma ciò non fa sì che gli stessi non possano essere decomposti; ed infatti, è veramente necessario che siano decomponibili, dal momento che possiedono l'attributo dell'estensione, anche se questa estensione, comparata coll'estensione sensibile, fosse infinitamente piccola. Adunque il semplice atomo in realtà è un microcosmo, nel quale si riscontrano infallantemente tutti i problemi che ci occupano nel nostro microcosmo, il quale, poi, a sua volta, non è se non un atomo in comparazione dell'incommensurabilità dell'universo. E quindi nulla ci proibisce di supporre che negli atomi, gli effetti ed i risultati dell'evoluzione dei mondi ai quali hanno anteriormente partecipato, possano essere nuovamente riuniti a formare un tutto. In tal caso non ci sarebbe dissoluzione assoluta, non ci sarebbe una dissoluzione del sistema cosmico che andrebbe a finire in un « caos » di atomi; tuttavia, questo « caos » non è nemmeno una ipotesi necessaria a presupporsi, giacchè la conclusione finale potrebbe anche essere un ordine

cosmico assai più elementare di quello che esistette finchè il sistema si trovò al suo grado più elevato di sviluppo. Anche in un « caos », gli atomi possono aver appreso e dimenticato. In tal modo si arriva alla possibilità di una continuità perenne tra i varii periodi della storia dei mondi, anche partendo da un punto di vista puramente materialista. Le varie fasi precedenti della storia del mondo verrebbero allora a costituire la base ed il punto di partenza delle fasi sus seguenti.

88. In tal modo, esiste un cumulo di possibilità assai maggiore di quello che comunemente si creda, che stanno a dimostrare che l'assioma fondamentale della religione possiede veramente un valore. Il pensiero umano si trova assai spesso vincolato, tanto dall'empirismo che dal dogmatismo. E se riesce veramente difficile rimanere fedeli a questo principio, si è precisamente perchè il reale presenta piuttosto troppe che troppo poche probabilità. Nel campo del reale si combatte una lotta, una battaglia continua tra gli elementi e gli individui. Una quantità innumerevole di grani di frumento cadono per terra, ma ben pochi mettono le radici e partecipano al rinnovellamento della vita e dell'evoluzione. Ed allorquando si produce lo sviluppo, esso si produce con un cumulo enorme di restrizioni, di sostituzioni e di eliminazioni. Lo sviluppo possiede un gran numero di differenti punti di partenza, e ciascuno di essi è in possesso di una tendenza che è destinata a dirigere la sua evoluzione; in origine tutte queste tendenze sono tutt'altro che d'accordo fra di loro. La maggior parte delle volte, non si può condurre fino ad un dato punto un risultato se non perchè in altri punti non si è proposto alcun fine da raggiungere. L'opposizione e l'inibizione possono certamente essere di gran valore, perchè possono essere quelle potenze che liberano una energia che, senza di loro, sarebbe rimasta quasi addormentata; ma, per quanto possiamo giudicarne dall'esperienza, non si restringono affatto a questo.

Dal carattere sporadico di ogni sviluppo, ne viene a risultare che può benissimo apparire che le spese che costa l'esplorazione del reale siano talmente superiori al ricavo che non torni conto il farle. Il reale è un grande sciupone; esso non risparmia affatto. E, qualora si voglia giudicare standosene all'esperienza, questo sciupio del reale porta sempre seco uno smarrimento di valore.

Il problema dell'ammanco di armonia che si riscontra nel reale, ci riconduce al problema dell'uno e del molteplice. Abbiamo visto esser

impossibile dedurre il molteplice dall'uno; ed anche qualora lo si potesse fare, questo problema non verrebbe ad apparire se non con una violenza ancor maggiore; imperocchè se il molteplice - i numerosi punti sporadici di partenza — aveva realmente la sua origine in un principio di unità, come si può allora spiegare il fatto che il rapporto tra le diverse tendenze evolutive dei molteplici elementi e dei molteplici individui è assai più spesso un rapporto di disarmonia che non un rapporto di armonia? Può darsi benissimo che ci sia di tanto in tanto un poco di confricazione, ma non ce ne sarà mai più di quella quantità che è necessaria per rimettere in libertà l'energia. È perfettamente inutile fare ricorso qui alla leggenda della caduta; non si farebbe altro che sostituire un enigma con una serie di enigmi. Giacchè come sarebbe possibile una caduta, dal momento che tutti gli elementi e tutti gli individui di cui consta il reale avevano la loro radice e la loro origine in un principio di armonia? D'altra parte, una caduta nel senso di caduta nel peccato, spiegherebbe al massimo, la mancanza di armonia che si riscontra nel mondo umano; ma non verrebbe a buttare alcuna luce sulle altre disarmonie che si riscontrano nel reale. Se si azzarda di dire che la possibilità della caduta deve esistere acciocchè l'uomo possa divenire una personalità, dal momento che la personalità non si può sviluppare se non con l'esercizio della scelta da farsi tra le varie possibilità, allora ci si viene a trovare invescati in una grave contraddizione; imperocchè non è possibile attribuire la personalità alla divinità, e rifiutarsi, nel medesimo tempo, di ammettere per questa divinità, la possibilità di cadere in peccato. Da un altro lato, la semplice possibilità di una caduta è, in se stessa, l'espressione di una disarmonia; se domani io sono capace di commettere un atto disonesto, oggi stesso sono un briccone. Se si ammette che la possibilità originale di una caduta venne comunicata all'universo colla creazione, con ciò si viene a confessare che la disarmonia è l'opera della creazione, e, come abbiamo già veduto sotto un altro punto di vista, questo sta ad indicare qualche cosa che logicamente si deve considerare come una diminuzione del valore. Contro questa conclusione non c'è scolastica che tenga.

Ma nella discussione di questo problema, esiste un lato dell'argomento che viene troppo spesso trascurato. In generale ci sentiamo indotti ad ammettere come cosa sicura che la totalità del reale, il principio di totalità, deve avere dalla sua il « buon diritto », e che gli

elementi, ossia gli individui particolari che in forza della loro tendenza evolutiva vengono portati ad interrompere questa totalità, devono sempre aver torto. Ma per erigere in tal modo il principio di totalità in una antitesi di elementi e di individui particolari, bisogna fare una astrazione veramente *sui generis*. Dopo tutto, la forza che agisce in ciascuno di costoro, non è se non una parte della forza di cui è fornito il tutto e le leggi che operano d'accordo negli esseri individuali risultano dall'intreccio e dall'individualizzazione delle leggi generali del reale. Ogni elemento particolare del reale possiede un diritto uguale a quello della totalità, e per il semplice fatto che obbedisce alla sua propria legge, alla sua propria tendenza allo sviluppo, non lo si deve considerare come un ribelle. La tendenza ad ammettere di primo acchito che la ragione del disaccordo la si debba ricercare negli elementi e non nel principio della totalità, possiede un carattere alquanto orientale. Gli è contro l'invadenza di questa tendenza che il Göethe lottava. Nel suo gran « *Prometeo* » egli voleva affermare le tendenze divine intime dell'essere finito particolare, contro il concetto ordinario tutto esteriore di Dio. E questo poema si potrebbe considerare come irreligioso solamente qualora lo si considerasse esclusivamente da un punto di vista dualistico. Infatti, e senza nè desiderarlo nè proporselo espressamente, la concezione religiosa più profonda secondo la quale Dio stesso soffre, (qualunque sia la spiegazione mitologica o dogmatica che se ne ha) ha dato al dualismo il colpo di grazia. Il risultato finale è naturalmente assai più difficile a stabilirsi, quando si pensi non solamente alla possibilità di un'armonia totale che potrebbe venire a risultare dal concorso delle armonie e delle disarmonie finite, ma anche quando si pensi a quelle regioni del reale, in cui domina il disaccordo, ed in cui non si può sapere in qual modo ricondurre l'armonia capace di tutto dominare. Imperocchè, queste regioni, sono altrettante parti indipendenti del reale, e non si è punto risposto alle loro pretese quando si è detto che le stesse non istanno a rappresentare se non altrettante parti subordinate del grande concetto unitariano del mondo. Solamente un « superuomo » orientale (di cui il superuomo dei tempi moderni non è se non un miserabile plagio) potrebbe, date queste condizioni, assidersi nel suo cielo, e trovare armoniosa la sua esistenza. In questo, risiede la grande giustificazione, nonchè la grande utilità, delle proteste che sono state fatte da Voltaire e Schopenhauer.

Se il reale, anche sotto un punto di vista puramente teoretico ed

intellettuale, che non esige alcuna conoscenza scientifica, viene ad apparire irrazionale od incompleto, ciò non viene ad apparire meno vero sotto il punto di vista dell'estimazione del valore. Anche qui, pare che la religione non risolva affatto quegli enigmi che la scienza non è in grado di risolvere. Ma qui, la religione possiede una certa qual superiorità sulla scienza, giacchè è in grado di allontanare la vista da questi insolubili enigmi, in modo, che il pungolo degli stessi si faccia meno sentire; e questo rappresenta un vantaggio, quando si tratta di volere e di agire, giacchè in quei momenti bisogna combattere, ed il nostro coraggio ha bisogno di essere sostenuto. Per poter sfuggire alle spine che circondano questo problema, bisogna — per servirmi di una immagine del Bayle — impedire che il pensiero possa vedere la propria ombra, a quella guisa che per poter montare Bucefalo, era necessario impedire che potesse rimanere spaventato dalla vista della sua propria ombra, proiettata sul suolo. È necessario che la coscienza venga assorbita in un contenuto ideale, è necessario che venga concentrata attorno ad un pensiero che l'illumini, se si vuole che i suoi sforzi non siano contrariati e colpiti d'impotenza dal pensiero del lato tetro e disarmonico del reale; questa è una condizione necessaria, perchè si possa continuare la lotta contro l'oscurità e la discordia. Ma lo stornare l'occhio nostro dal problema, non equivale a risolverlo; ed in queste circostanze, il contegno più logico è quello di ammettere che è veramente insolubile, particolarmente quando non c'è alcuna ragione perchè dobbiamo abbandonare una vita larga, comoda e bella, anche se la stessa presenta varii enigmi che sono insolubili. Quanto ci interessa in modo particolare, soprattutto quando versiamo in istato di lotta, non è già la vera costituzione di tutto il reale, sibbene le condizioni che esso offre ad uno sviluppo ulteriore. La forza dell'opposizione ed il grado del disaccordo, che incontriamo nel nostro cammino, determineranno necessariamente il carattere della nostra esperienza, dell'esperienza, cioè, che noi andiamo facendo del rapporto che passa tra il valore e la realtà. Ma l'assioma della conservazione del valore è, in se stesso, indipendente dal valore maggiore o minore che è contenuto nel reale; basta che esso stabilisca che tutto il valore che veramente esista, esiste nel reale. Il problema diviene penoso solamente quando noi ci facciamo a dedurre il valore dalla realtà. Finchè è possibile conservare, e forse anche

aumentare quella quantità di valore che è contenuta nel reale, l'assioma religioso ha sempre ragione di esistere.

Due idee avranno sempre una straordinaria importanza per determinare il nostro contegno di fronte al problema che vien posto dalle disarmonie del mondo.

Innanzi tutto, la nostra esperienza, qualora venga confrontata coll'immensità del reale, è sempre qualche cosa di strettamente limitato; e ciò viene a provare che una estensione dell'esperienza non condurrebbe affatto ad un altro risultato. Anche nei problemi puramente teoretici, questa considerazione è essenziale. Se una conclusione stretta tirata dalla nostra esperienza conduce ad una interna contraddizione, non bisogna per questo venire a negare la validità del principio logico, ma sforzarci di vedere se la ragione della contraddizione non esistesse nel fatto che il raggio della nostra esperienza è troppo limitato. Riscontriamo assai spesso che coll'estensione della nostra esperienza, la contraddizione apparente viene a svanire. Così pure, molte delle obbiezioni che vengono mosse alla conservazione del valore verranno a scomparire, assai spesso, quando il nostro orizzonte andrà ampliandosi colla scoperta, oppure colla produzione di valori in un luogo in cui, fino a quel momento, pareva non esistesse alcuna possibilità di valori. Il pensiero più importante, e, forse, l'unico pensiero che abbia un certo valore, che si trova contenuto nel famoso tentativo di Leibnitz, fatto per stabilire una concezione ottimistica del mondo, fu questo che, grazie alla famigliarità che abbiamo con l'idea dell'infinità del reale, noi veniamo a trovarci collocati, di fronte al problema della disarmonia, in una posizione assai migliore di quella in cui versassero i pensatori dell'antichità (Plotino, S. Agostino).

In secondo luogo, la vita si va rinnovando di continuo. Ogni anno ha la sua primavera, ogni generazione ha la sua gioventù. Inoltre, nella vita si verificano continui addattamenti, ed il mondo non dà alcun segno di voler invecchiare. Nella storia del reale incomincia incessantemente un nuovo capitolo, un capitolo del quale la serie delle esperienze antecedenti sulle quali basiamo i nostri giudizii sul valore della realtà, non rappresentano se non il prologo; la totalità del dramma precedente, non è se non il prologo del dramma futuro, il quale è ancora più vasto. Il reale non è solamente immenso; esso è anche inesauribile.

Adunque, la fede nella conservazione del valore, nonostante tutte le difficoltà alle quali può andare incontro, è psicologicamente possibile. Esiste essa realmente? E se sì, sotto qual forma ed in qual dominio essa esiste? Ecco quanto la sola esperienza ci può realmente apprendere.

89. Il sentimento di discordia che contiene il reale, in noi e fuori di noi, nel mondo esterno, si basa, in gran parte, sopra un effetto di contrasto. Il giudice è l'ideale. L'antitesi in cui si trova la realtà con i fini nobili che noi siamo capaci di proporci, costituisce il segreto dei giudizii sfavorevoli che portiamo sulla realtà tale e quale essa è. Il giovane che, per la prima volta, va a cozzare coll'ostilità diffidente e testarda della realtà, ignorante, com'esso è, del valore che in tale resistenza ci può essere, si chiede meravigliato: « È questa la vita? » E quanto più sono elevate le esigenze che noi abbiamo, non solamente in nome nostro, ma ancora in nome di quanto di più elevato noi conosciamo, altrettanto profonda è l'oscurità che veniamo a scoprire attorno a noi. Potremmo evitare abbastanza facilmente la scoperta della disarmonia, se incatenassimo e facessimo morire di fame il sentimento che possediamo dell'armonia e dell'ideale. Colui si risparmierebbe molti dolori, che non facesse dipendere la propria felicità da grandi oggetti e da interessi molto vasti.

Adunque, il poter sentire pena e dolore viene a costituire per l'uomo un titolo di nobiltà. La pena ed il dolore, sono il grande contrassegno dei grandi contrasti che può abbracciare la vita dell'uomo, e stanno ad indicare la profonda e forte unità dell'umana natura. Il dolore, considerato in se stesso, è un sintomo di dissoluzione, e ciò solo può dissolversi, che possiede una natura, la caratteristica della quale è l'unità; il dolore sta a rappresentare il sentimento che si possiede, che la nostra unità è minacciata (1). Ed il fatto che la vita spirituale possa non solamente conservarsi, ma anche divenire più intensa, nonostante il dolore, depone chiaramente in favore dell'idea, che la stessa si trova ad avere a sua disposizione una grande energia.

Anche il fatto del risentire un disaccordo depone in favore del valore che è contenuto nel reale. Il pessimismo, in ultima analisi,

(1) Cfr. la mia *psicologia*, VI D (cfr. II, 2), e la mia *morale* (ed. tedesca), p. 107, 131, II, p. 29.

contiene un elemento ottimistico. Infatti, l'effetto del contrasto potrebbe esser così forte, che il sentimento del valore di questo sfondo del pessimismo, potrebbe venire a perdersi quasi per completo, ma ciò non avverrebbe se noi dovessimo lasciarci piombare in uno stato di pura passività.

L'ultimo punto di vista, nel quale possiamo collocarci considerando il problema che abbiamo discusso, si trova alla frontiera che separa la religione dalla morale. Il valore non dipende in modo assoluto dalla sua propria conservazione. Ciò che noi conserviamo preziosamente come bello e buono, può conservare il suo valore, qualunque sia il suo destino, e qualunque sia l'ombra che ne viene ad ottenebrare la scomparsa. Un pensiero non è necessariamente meno vero, un sentimento non è necessariamente meno puro e meno nobile, perchè devono pagare il loro tributo al tempo. Ciò che serve a misurare il valore, non sempre sono le date. E se il destino del vero e del bello fosse quello di perire, sarebbe per questo meno bello e meno buono? Quanto più il contenuto della vita è pieno, tanto più noi dimentichiamo il tempo. Il compito che consiste nello scoprire e nel produrre il valore, presuppone in se stesso una credenza nella conservazione del valore, per quel tempo che questo compito suppone la possibilità di scoprire i valori e trovar loro un posto in seno al reale, per vasto, però, che questo possa essere. Se la fede nella conservazione del valore costituisce l'essenza di ogni religione, quel modo di agire, che si occupa esclusivamente di scoprire e produrre dei valori, contiene una religione latente. Uno può essere religioso, può vivere in uno stato di religione, senza avere una religione, mentre che, viceversa, la religione che uno *ha*, si trova unita alla sua personalità mediante un legame assai tenue. Se Dio viene definito come il principio della conservazione dei valori nel reale, allora ogni uomo, qualunque sia per essere la sua fede, ogni uomo, dico, che lavora alla permanenza del valore nel reale, è un figlio di Dio.

90. Il comprendere e l'apprezzare al giusto i fenomeni psichici, la è cosa che appartiene alla scienza dello spirito; e questa non deve studiarli solamente quando hanno raggiunta la loro forma di sviluppo completo; essa deve pure ricercare quelle forze che li hanno fatti sorgere, e passare in seguito ad una ricerca ulteriore, necessaria, qualora si voglia sapere se si presenteranno le condizioni che sono indispensabili per permettere a queste forze di agire o di con-

tinuare ad agire sotto forme nuove e frammezzo al verificarsi di nuove condizioni (1). A quella guisa, che nella natura esterna noi vediamo che le relazioni interne persistono attraverso ad una trasformazione che si verifica nelle forme esteriori, così vediamo che lo stesso fatto si riproduce nel dominio psichico man mano che uno vi si immerge sempre più. Se i risultati del nostro studio sono esatti, bisogna considerare le idee nel dominio religioso come se appartenessero alle forme mutevoli e non al nocciolo essenziale; e tuttavia, finchè si trovino al livello medio della vita spirituale, devono esercitare una grande influenza sulle condizioni di esistenza di questo nocciolo. La vita religiosa, chi voglia stare ai risultati così ottenuti, presenta una continuità assai maggiore di quella che ci viene presentata dalle idee religiose. In quanto si tratta di un tentativo fatto onde comprendere il reale, onde risolvere l'enigma del mondo, la religione ha veramente perduta la battaglia. Ma ha sopravvissuto nei sentimenti e nei bisogni umani, ed è sotto questo riguardo che essa spingerà sempre la volontà alla scoperta ed alla produzione dei valori, mentre che, coll'aiuto dell'immaginazione, saprà formare delle immagini e dei simboli, mediante i quali esprimere la poesia più nobile della vita che possa immaginarsi.

Qui torna a presentarsi, sotto una forma particolare, il problema della conservazione del valore. Allorquando si passa dal dogma al simbolo, non si verifica forse una perdita di valore? Per lo meno, la vita spirituale deve poter racchiudere un contenuto differentissimo, e concentrarvisi, allorquando le più elevate idee che essa conosce — o meglio, le idee di quanto essa conosce di più elevato — vengono a presentarsi sotto forme intuitive, la realtà e la validità delle quali vengono accettate con una fede indeterminata, e che, per dippiù, sono comuni a tutti gli individui, od almeno a grandi gruppi di individui. Le numerose riserve e le obbiezioni critiche, che ci hanno indotti ad abbandonare il punto di vista del dogmatismo per quello della poesia della vita, sembra che debbano indebolire questa concentrazione della vita, che è indispensabile perchè la vita debba continuare. Una trasformazione così radicale nel significato delle idee, avrà

(1) Su questo punto cfr. la mia *storia della filosofia moderna*.

degli effetti assai duraturi nella vita del sentimento e della volontà (1).

Lo sviluppo moderno della vita spirituale sta a dimostrare pienamente quanto questa questione sia giustificata. Non a torto, la figura di Hamlet, nella letteratura, ha occupato fino ad oggi il suo posto quale rappresentante di un certo carattere, quantunque le sue proporzioni siano andate gradualmente diminuendo, e quantunque la dolorosa dissoluzione cui va soggetto l'eroe di Shakespeare, posto sulla frontiera dell'istinto e della riflessione, abbia a poco a poco ceduto il posto ad una decadenza, che si compiace di contemplare lo spettacolo di se stessa, e che, sedotta dallo spettacolo della schiuma, ignora la forza dei flutti che hanno prodotta questa. La schiuma non è priva di bellezza, ma la vera cultura non è solamente schiuma, essa è altresì il maroso che l'ha prodotta; non è solamente effetto, è altresì causa.

La prima osservazione che, a questo proposito, rimane a farsi, è questa, che la dissoluzione, se pure c'è dissoluzione, anche in seno alla religione positiva, ha incominciato non appena incominciò a declinare l'età dell'oro. In seno alla chiesa, la vita religiosa ha perduta la sua unità. Poco a poco è stata costretta a riconoscere che la religione non viene a gettare alcuna luce nè sull'astronomia, nè sulla fisica, nè sulla biologia. L'esegesi, (ossia, per chiamarla col suo vero nome, la storia letteraria dei libri della bibbia) ci apprende ogni giorno più chiaramente che non bisogna andare a imparare la storia dalla bibbia. E durante questo tempo, si ammette, in pratica, per esempio nelle nuove interpretazioni dei comandamenti così chiari che sono contenuti nel Sermone sul Monte, che negli stessi non esiste la minima comunicazione morale per noi. Il serpente è già entrato nel paradiso. Si è gridato alto che ci doveva essere un pertugio, ed il problema diviene evidente per chiunque voglia pensare. La religione che, nella sua età dell'oro, era il tutto di tutto, diviene quasi una consolazione estrema, da provarsi dopo che si sono provate tutte le altre consolazioni. Gli uomini illuminati non possono più aderirvi, nella sua forma classica, se non facendo uno sforzo violento; il che sta a dimostrare, che le forze della vita spirituale non si con-

(1) Insisto su questo aspetto del problema religioso nella mia *morale* (ed. ted. pp. 472-476).

centrano più, come facevano altre volte, nella religione. Se l'antico testamento non è più fortunato di quello che lo sia stato il nuovo, dal punto di vista dell'ortodossia, nelle mani della scienza moderna, meglio sarebbe assai per la chiesa che si decidesse d'intraprendere una serie di esercizii od assaggi sull'uso delle idee simboliche. Le persone dei patriarchi verrebbero in tal modo a passare dalla storia alla favola od alla leggenda, ed il compito che più urgerebbe, sarebbe quello di assicurare, sotto questa nuova forma, la conservazione del loro valore religioso. Ma la chiesa non si avanza se non a passo lento. Per accettare l'indipendenza della scienza della natura ci sono voluti ben due secoli; il tempo ci dirà quanto ce ne vorrà per accettare l'indipendenza della ricerca storica scientifica. Ed allora sarà la volta della psicologia e della morale.

La certezza immediata viene a scomparire non appena la ricerca indipendente viene ad assumere un'importanza essenziale. All'epoca della sua prima apparizione, il protestantesimo stette a denotare una dissoluzione, quantunque in seguito sia venuto ad assumere una posizione di equilibrio. Una certezza completa non si possiede se non allorquando gli uomini sono posseduti per ogni dove dalla religione, come se questa fosse una potenza oggettiva, indipendente dalle convinzioni umane. Là, dove si riscontra un'attività personale, là, dove può esprimere la scelta libera ed individuale, una certezza comple[illegible] diventa impossibile. Adunque, e per lo meno fino ad un certo pun[illegible], non si ha punto torto di dire che la religione rappresenta qualche cosa che l'uomo non può nè raggiungere, nè produrre di per se stesso. Il contadino russo ammetteva come una cosa perfettamente naturale che il Tartaro, che con lui abitava nel suo stesso villaggio, avesse una religione diversa dalla sua, ma rimaneva assai scandalizzato dei dissidenti che si trovavano in seno alla sua propria religione; e si spiegava in tal guisa: « I Tartari hanno ricevuta la loro religione da Dio, come hanno ricevuto il colore della loro pelle, ma i Molokaniani, i protestanti russi, sono dei russi, che hanno inventata la loro fede (1) ». La maggior parte degli uomini trova Dio assai più facilmente nei riti fissi e tradizionali, che non nella ricerca e nello sforzo interiore; giacchè, questo sforzo e questa ricerca, possono condurre l'uomo al di là del suo ambiente storico, conducendolo per vie

(1) Wallace, *Russland*, c. X.

in cui, agli occhi di un semplice spettatore, sembra che egli erri solo e senza guida alcuna.

Una concezione della vita formatasi con una lunga serie di sforzi privati degli individui, non riesce mai a fissarsi tanto facilmente come vi riesce una credenza tradizionale la quale, quantunque abbia già da lungo tempo condotto a termine la missione per cui era stata fondata, pure è riescita a raccogliere attorno a sè l'esperienza collettiva di molti secoli, sotto forma di immagini addattate ad applicarsi ai bisogni spirituali di molte generazioni, e ad appagarli. L'inquietudine, l'esitazione, che sono le caratteristiche di un'epoca di transizione, che suppone nuove costruzioni di concetti, debbono attribuirsi a questo, che le nuove forme non sono state nè organizzate, nè provate. Di questa impressione di vertigine che si produce assai facilmente quando si abbandonano le forme strette, ma sicure, nelle quali la vita era fino allora rimasta incanalata, non si riesce a sbarazzarsene se non a poco a poco, assorbendosi profondamente in un nuovo ambiente spirituale.

Per una di quelle riadattazioni che sono tanto importanti nella vita dell'uomo, ci sono molti, nei quali la critica e la negazione divengono fine a se stesse, in luogo di essere semplicemente un mezzo di liberazione. Il nocciolo diviene per essi assai più importante della mandorla che contiene, per la quale tuttavia il nocciolo è stato fatto. Ne viene a risultare un contegno ironico ed alterato; e si può arrivare sino a considerare questo contegno come il contrassegno del contegno, della concezione più audace che si possa immaginare. Ma ciò che rende possibile il passaggio ad un grado più elevato della vita, non è punto questo contegno, il quale non è altro che una delle innumerevoli forme di filistinismo. Qui, la fonte dello sviluppo si è inaridita, e bisogna andare a ricercare altrove ciò che è veramente nuovo. Nè, certo, val meglio rimanersene strettamente aggrappati alle forme vecchie, quando le stesse hanno quasi perduta ogni vita; giacchè, ciò facendo, noi verremmo a trovarci senza un domicilio nel mondo nuovo che si eleva a noi dintorno. Per timore di divenire un Hamlet noi finiremmo per divenire un Don Quichotte.

91. Nell'arte di vivere e di pensare si danno dei maestri che, passando senza timore alcuno attraverso al fuoco del dubbio, hanno raggiunto e perfettamente realizzato, in una vita armoniosa, il punto

di vista dell'uomo libero. Spinoza e Goethe, Fichte e Stuart Mill, possono esser portati come esempi, e non c'è alcuna ragione di dire che il numero di questi uomini vada diminuendo. Anche in quegli spiriti che non sono abbastanza energici per arrivare a raggiungere questa perfetta armonia, non mancano delle indicazioni che fanno presagire un ideale novello di personalità, che si dirige in quella stessa direzione, nella quale si incamminarono i pensatori più antichi. Molto possiamo apprendere da Carlyle, come da Eugen Dühring e dal Nietzsche. Anche quando la potenza individuale si trova ad essere inadeguata perchè l'ambiente, interno od esterno, è sfavorevole, il bisogno può agire, stando in tal modo ad indicare quale fosse la tendenza di tutta la vita.

Non abbiamo ragioni sufficienti per dubitare che nuove forme siano per tendere a concentrarsi in modo armonioso, allorquando gli effetti simultanei o successivi, poco importa, della grettezza dogmatica e dell'esaurimento critico siano scomparsi. Quell'immaginazione che ha dispiegata tanta potenza nella creazione dei miti e dei dogmi delle primitive religioni positive, sarà, così, libera di creare delle forme che le appartengono in proprio, giacchè gli uomini saranno nuovamente penetrati delle meraviglie della vita, dei contrasti che la stessa va accumulando e delle lotte che esige si sostengano.

I grandi esempi del passato non sono morti, quantunque non sembri più che noi ci lasciamo guidare per la nostra via dalle tracce da loro lasciate. Avviene semplicemente questo, che ciò che poteva soddisfare la vita di una generazione precedente, diviene per le generazioni susseguenti un semplice elemento di un tutto; e questo fatto che, cioè, ciò che in origine era una totalità, possa ulteriormente divenire un elemento di un tutto più vasto, presenta una delle forme più importanti, sotto le quali s'afferma la conservazione del valore. Gli è così che la vita spirituale degli Ebrei e degli Elleni viene tutta ad esser assorbita nella concezione cristiana della vita, ed è in tal modo, pure, che la nuova concezione della vita assorbirà la concezione cristiana. Il legame che deve costituire l'unità di questa nuova concezione non è ancor pronto; ma non possiamo forse sperare che lo stesso si vada preparando in silenzio? Ogni sforzo serio che si faccia può darsi benissimo che sia un contributo che viene portato alla sua scoperta.

V.

Il principio di personalità.

> La seule chose universelle doit etre l'entiere liberté donnée aux individus de se representer a leur maniere l'eternelle enigme.
>
> GUYAU.

A)

SIGNIFICATO E GIUSTIFICAZIONE DEL PRINCIPIO DI PERSONALITÀ.

92. L'esame del fondamento e dell'importanza del principio di personalità, per il quale, qui, noi intendiamo l'assioma fondamentale della giustificazione e del valore delle differenze personali, che si riscontrano nel dominio religioso, bisogna collocarlo tra la parte psicologia e la parte morale della nostra filosofia della religione. Il principio di personalità, gode pure di un'alta importanza morale e giuridica, e passa una certa qual analogia tra i diversi aspetti che presentano, nei diversi campi, il suo fondamento ed il suo significato. La necessità sua nel campo religioso viene a scaturire, in parte, dai postulati religiosi che sono comuni tanto alla religione, che alla morale, ed in parte, da quei postulati che sono veramente proprii della religione.

Un essere personale non deve mai esser trattato come un semplice mezzo, ma deve sempre, ed innanzi tutto, essere considerato come un fine. Il fondamento di tutto questa sta in ciò, che, nella nostra esperienza, gli esseri personali vengono ad apparire nel reale come altrettanti centri di valore, e cioè, come altrettanti punti viventi e centrali in cui il valore si fa sentire e riconoscere. Ciò che, nel mondo della nostra esperienza, dà valore ad ogni altra cosa, è la personalità. Il problema religioso va debitore del suo carattere acuto, in gran parte, al fatto che il concetto religioso di valore vuol esser valido non solamente in psicologia, ma anche in cosmologia. Potrà venire un tempo in cui questo carattere acuto di questo problema venga a scomparire? È ciò che può rimanere assai incerto; ce ne siamo già occupati più sopra. Qui ci limitiamo al dominio dell'esperienza, in cui

le personalità umane vengono ad apparire come altrettanti centri di valutazione, e devono, per conseguenza, possedere un valore indipendente ed immediato. L'inibizione di un centro di valore deve necessariamente portar seco una diminuzione di valore. Ed in tal modo, ne avviene che non c'è inibizione che venga giustificata, come non c'è dolore che venga giustificato, se ciò non avviene come mezzo di educazione, come mezzo che un giorno avrà fatto il suo tempo. Ogni autorità impedisce, costringe, od anche fa soffrire. Così l'autorità non può mai esser altro che un mezzo, ed il principio di autorità si trova sempre subordinato ad un principio di personalità, come il valore mediato deve sempre esser subordinato al valore immediato. Il peso, ossia l'obbligo della prova, spetta sempre a colui che vuole impedire, limitare, costringere o far soffrire (1). L'autorità, a sua giustificazione, dichiara di essere la condizione necessaria al compimento totale del principio di personalità. La personalità, d'altra parte, non va a mendicare la propria giustificazione presso nessuna autorità. La religione positiva, tale e quale è venuta ad apparire fino ad oggi, ha sempre dimostrato di possedere una tendenza più o meno spiccata a rendere assoluta l'autorità. Soprattutto in seno al cattolicismo, il principio d'autorità viene ad apparire logicamente come un principio assoluto. Qui, l'autorità fissa i suoi proprii limiti, decide ciò che apparterrà o non apparterrà, direttamente od indirettamente, alla religione, decreta, per esempio, che le prove dell'esistenza di Dio sono scientificamente stabilite. Si esige una « completa sottomissione intellettuale alla chiesa » e colui che fa tutto il possibile per istruire la chiesa in luogo di riceverne passivamente le istruzioni, ricevendole dalle sue mani, colui è un ribelle che cerca di rompere ogni freno (2).

---

(1) Per una discussione più abbondante su questo punto, cfr. la mia *morale*, (ed. ted. p. 162-170).

(2) Il P. gesuita Clarke ha scritto del dotto Saint George Mivart, che in principio era stato, in parte per ragioni teologiche, in parte per ragioni biologiche, uno dei più ardenti e dei più fanatici avversarii del Darwin, ma che in seguito criticò le teorie riguardanti l'inferno (cfr. la nota più sopra) e l'infallibilità del papa, e venne così a sembrare che venisse in aiuto della critica più elevata, il P. Clarke, dunque, scrisse di costui, nella *nineteenth century* (febbr. 1900, p. 256), che la sua colpa consisteva in questo, che egli non aveva mai fatto un atto di completa sottomissione alla chiesa, e non aveva mai rinunziato al suo giudizio personale, ma che, in quella vece, aveva avuto l'audacia di voler insegnare alla chiesa, in luogo di lasciarsi da lei ammaestrare.

Qui esiste un conflitto senza uscita tra il principio di personalità ed il principio d'autorità.

Esiste la costrizione, ovunque la personalità individuale non ha il diritto di agire pienamente in conformità della sua propria natura. Allorquando la fede religiosa è frutto semplicemente della tradizione, dell'abitudine, od anche dell'imitazione, può sempre darsi che ci siano nella natura di qualche individuo delle forze e degli elementi che non fanno parte della sua attività. L'individuo può far entrare tutta quanta la sua attività nella fede religiosa, quando egli stesso si è formata e sviluppata la sua convinzione religiosa. In tal modo l'ideale che si deve raggiungere viene costituito dalla maggiore attività possibile dell'io; ogni tradizione ed ogni autorità dovrebbero limitarsi all'ufficio di stimolare, guidare ed educare. Tutte le tendenze religiose, che sono state capaci di una profonda penetrazione, hanno riconosciuto questo principio sopra di una scala più o meno vasta. Si tratta del principio dell'interiorità. Non volerlo riconoscere, equivale a voler urtare nel principio della conservazione del valore, ed equivale, per conseguenza, al fare opera irreligiosa. Nel dominio religioso, bisogna esigere il maggior spazio che sia possibile per il gioco delle differenze individuali. Ciò che deve giustificare se stesso è l'omogeneità, è lo schematismo, e non le differenze e le particolarità.

La morale e la filosofia della religione si basano egualmente sopra questi principii. Ma c'è un altro principio fondamentale, che appartiene principalmente alla filosofia della religione, e che noi veniamo condotti a formulare dalle ricerche di psicologia religiosa che abbiamo intraprese più sopra.

Le personalità individuali non sono solamente dei centri di valore; esse sono altresì dei centri di esperienze. Imperocchè, si è nel campo della personalità che si esperimenta il rapporto che passa tra il valore e la realtà, ed è questa esperienza che si trova alla base di ogni religione. Ed è perciò che è della massima importanza che questa esperienza sia la più comprensiva e la più libera che sia possibile. Ma per poter ottener questo, è necessario che ogni individuo sia libero di agire, armato di tutte le sue facoltà ed in condizione di sviluppare tutti gli aspetti della sua natura. Il numero dei valori è grande, e la realtà è immensa, non solamente per estensione, ma anche in ragione della molteplicità delle sue relazioni qualitative. Non ci sono due

individui, la situazione dei quali sia identica, tanto nel mondo del valore, quanto in quello della realtà. Ognuno deve partire dalla sua propria personalità, ognuno deve riunire le sue particolarità, e quanto più egli è se stesso, tanto più deve essere in grado di fare delle esperienze che riescirebbero impossibili ad ogni altro uomo. Così, l'arte della vita ha da essere unilaterale in quel modo con cui Giulio Lange ha dimostrato che unilaterale ha da essere l'arte plastica. « Un'opera d'arte, dice il Lange (1), non può mai rivelare tutti gli aspetti della concezione umana, ossia della figura umana; per avere una concezione di questo genere, bisognerebbe seguire la storia attraverso a tutte le varie tappe del suo sviluppo. L'arte è giustamente quella forma di intuizione, che viene determinata da un'ardente simpatia per il suo oggetto, e che rimane fino alla fine coerente con se stessa; in tal modo essa, in forza della sua stessa essenza, è qualche cosa di unilaterale.

L'artista individuale, nella sua opera d'arte individuale, non può far altro che esprimere intorno al suo oggetto qualche cosa di determinato, secondo il rapporto che unisce quest'oggetto col soggetto; quanto più la materia viene colta con ardore, con naturalezza e con delicatezza, tanto più essa vale. Questo principio dell'arte plastica vale altresì per l'arte della vita. Ogni arte ha alla sua base il principio della verità personale, e la verità personale non può trovarsi se non allorquando tutta intiera la personalità dell'individuo, imprime il suo marchio sull'opera, tanto se quest'opera consiste nel dipingere un oggetto esteriore, quanto se consiste nel dare una forma alla propria vita sentimentale e della volontà; opera d'arte, questa, che ognuno è chiamato a creare. In seguito, il pensiero che paragona e che classifica può accingersi all'opera, prendere delle note, condurre a termine delle riduzioni, e delle combinazioni, e stabilire dei tipi e delle forme; tutto questo non è se non un lavoro di secondaria importanza. Nel dominio religioso, ogni dogmatismo ed ogni critica non sono opere di secondaria importanza. Allorquando un' idea religiosa si stabilisce, ciò non può avvenire se non come forma, come espressione o spiegazione dell'esperienza immediata, ed allora verrà sempre a sorgere questa questione: in forza di qual diritto questa idea

(1) Jul. Lange, *menneskefiguren i kunstens historie* (la figura umana nella storia dell'arte) p. 334.

particolare viene a trovarsi stabilita, ed in forza di qual diritto essa pretende di essere qualche cosa d'amaro, o di più di una semplice espressione dell'esperienza dell'individuo? Fin da principio la critica ed il dogmatismo entrano fra di loro in conflitto. Talune forme di idee possono esser dichiarate universalmente valide come espressioni necessarie di ogni esperienza religiosa, solamente in forza del principio assoluto di autorità.

Dal punto di vista psicologico della religione, Schleiermacher ha visto giusto quando ha detto: « Ogni religione immediata deve esser vera; imperocchè altrimenti in qual modo sarebbe sorta? Ma ciò solo è immediato, che non é passato attraverso alla fase concettuale, ma si è spinto sul terreno del sentimento puro » (1).

Il dogmatisimo, è l'indice del libro della vita, non il libro stesso. Una specie di Nemesis viene assai spesso a colpire la religione; mentre essa crede di combattere per la vita, non combatte, in realtà, altro che per la conservazione dell' indice. E la critica l'ha assai spesso imitata, credendo di aver portato un colpo mortale alla religione, quando invece non ha fatto altro che dimostrare che l' indice non era possibile difenderlo. Non c'é indice che possa occupare il posto del libro, e non è che nel libro stesso e non in alcun indice che si possono mettere in luce, nella loro verità naturale, tutte le sfumature e tutte le particolarità.

93. Adunque, storicamente parlando, noi dobbiamo riconoscere che nel dominio religioso si riscontra ognor più il principio della personalità.

Il diritto penale si va ritirando ognor più da questo dominio. I delitti religiosi occupano un posto assai piccolo tanto nel codice greco e romano, quanto nella legge ebraica; e lo stesso deve dirsi dei tempi moderni, qualora vengano paragonati al medio-evo. Stando alla concezione antica e medioevale, il dominio della chiesa e quello dello stato coincidevano parzialmente o per completo, e chiunque l'avesse rotta colla chiesa veniva considerato anche come nemico dello stato (2). Il riconoscimento morale e legale del principio di personalità non è stato senza influenza sulla religîone; ma questo non sarebbe stato

(1) *Reden über die religion*, p. 91.

(2) Cfr. Durckheim, La division du travail social, pp. 172-177. Amos, *the science of law*, p. 134.

possibile se non ci fosse stato, in seno alla religione stessa, una tendenza allo sviluppo nel senso della vita interiore e della verità per sonale. Questo sviluppo si può riscontrare assai facilmente nella religione dell'India, qualora si faccia il paragone tra il Bramanesimo ed il Buddismo; nell'evoluzione del sentimento religioso quale si è verificato in Grecia, presso Eschilo e Socrate; nel cristianesimo, qualora si faccia il confronto tra questo ed il cattolicismo ed il protestantesimo. Nei tempi moderni, bisogna tener conto dell'importanza ognor crescente delle grandi personalità, le quali vengono considerate o come fondatrici oppure come esempi. L'esempio va occupando ognor più il posto che un tempo veniva occupato dal dogma e dal dogmatismo. Ed il modo migliore che possa darsi di seguire questo modello che ci viene fornito dagli esempi, dei quali nei tempi moderni è invalsa l'abitudine, è quello di divenire una personalità conformemente alle leggi che sono proprie della sua propria natura, come ha fatto il modello che ci viene presentato oppure che si sceglie, pure in armonia colle leggi della sua natura.

B)

PRINCIPALI GRUPPI DI DIFFERENZE PERSONALI.

94. Dopo aver tracciate a grandi linee le basi generali del principio di personalità, dobbiamo ora esaminare le più importanti differenze personali, che hanno qualche significato nel dominio religioso. Delle differenze di questo genere ne abbiamo già segnalate talune in un passo precedente; ma allora venivano considerate come risultati, come fenomeni specifici. In quella vece, qui io mi propongo di pigliarle in esame veramente nella loro qualità di tendenze. Quantunque le forme ch'io sto per descrivere debbano richiamarci quelle delle quali io ho già fatta parola, pure io le considererò sotto un altro aspetto.

Le differenze che sono importanti per la psicologia della religione si riferiscono, parte alla vita del sentimento e della volontà, parte alle funzioni intellettuali. Occupiamoci innanzi tutto delle prime.

Un primo gruppo di differenze viene determinato dal posto che occupa l'opposizione. Ci sono delle nature, nelle quali la vita del

sentimento e della volontà si trova formidabilmente eccitata da un sentimento continuo di resistenza interna, che produce un disaccordo nello spirito e spinge ad uno sforzo incessante verso l'armonia e l'unità. L'interna divisione è la condizione dominante; l'unità, quando venga con essa comparata, viene ad assumere l'aspetto di ideale supremo. Qual'è il risultato di tutto questo? Eccolo: un certo numero di effetti di contrasto; ora vince l'uno ed ora vince l'altro dei termini fra loro opposti, e l'elemento che rimane vittorioso produrrà ad un dato momento una tendenza verso il suo contrario. Ha principio una serie di oscillazioni, e, data l'esistenza di un ammanco essenziale di armonia tra gli elementi costitutivi dello spirito, esistono poche probabilità che questa serie di oscillazioni lasci finalmente aperto l'adito ad un movimento continuo. Mentre in queste nature, ciò che agisce quale potenza stimolatrice è il disaccordo, altri caratteri possiedono nella loro vita interiore una pienezza di unità che, in forza del suo potere dominatore, li fa agire e li rende comunicativi. Sono i caratteri espansivi ed i precedenti sono i caratteri in disaccordo. La forza di cui l'uno e l'altro è fornito può essere uguale, ma differisce per la sua sorgente e per la sua applicazione. Il sentimento religioso e le idee religiose assumeranno delle forme differentissime e delle svariatissime sfumature in questi due tipi; e così pure stenteranno parecchio a comprendersi a vicenda. Le nature espansive, anche nei momenti in cui l'abbandono è più profondo, vivono intieramente ed immediatamente di ciò che esse stesse possiedono; cercano la realtà suprema in una fonte potente ed interiore, che loro dà assai più di quanto possano esse stesse comprendere, dando loro senza che intervenga per parte loro alcuna cooperazione cosciente. Esse parlano di questo elemento supremo come di una forza che li sorregge, come della profonda voce spirituale, il suono della quale li fa pensare. Viceversa, le nature in disaccordo si sentiranno portate ad andare a cercare fuori di loro, fuori del loro io, il principio della loro conservazione mentale personale; sentono così fortemente l'opposizione interiore, che sola una forza che sia diversa da quelle che agiscono dentro di loro può aiutarli a superare gli ostacoli, nei quali vanno a dar di cozzo. Per conseguenza, queste nature sono naturalmente dualistiche, mentre che le nature espansive sono naturalmente monistiche. Per il monista deliberato, la differenza che passa tra il valore e la libertà può finalmente venire a scomparire per completo,

in quanto che le nature di questo genere sono incapaci di fare delle distinzioni nella grande corrente collettiva della vita. Le nature espansive possono conoscere il sentimento del peccato, ma in esse questo porta un carattere puramente restrittivo; sta a rappresentare delle forze che non sono ancora state messe in libertà, e per far sì che questa fonte intima possa far scaturire qualche cosa, è necessario un soccorso. Il Salvatore è piuttosto un liberatore che non un redentore. Le nature che si trovano fra di loro in disaccordo, torturate, come sono, dalla resistenza che si fa sentire nel loro cuore quando si trovano di fronte all'ideale, resistenza, l'effetto della quale viene moltiplicato dalla stessa vicinanza di questo ideale, hanno fatto ricorso a delle analogie giuridiche; ei si sentono come delinquenti al cospetto di un giudice, il loro giudice; il giudice, è vero, si trasforma in un mediatore, ma ben presto ricomincia il giοco dei contrasti, ed il mediatore, a sua volta, ripiglia il suo posto al tribunale di giudice. Le forme svariate che possono esser assunte dal sentimento del peccato, si trovano esposte con chiarezza nell'analisi che il psicologo americano Leuba ha fatta di questo sentimento, deducendola da un ammasso di materiali riuniti da lui stesso a questo scopo (1). Però, il Leuba deduce la differenza che passa tra i due tipi dalle differenti idee religiose che l'individuo piglia come punto di partenza. È certo che non si può negare l'influenza di queste idee; e non solamente occupano un posto importante le idee accettate, ma anche le tendenze intellettuali originali. Ma chi voglia spiegare il motivo per cui non pochi individui che sono stati allevati ed educati in una sola e stessa tradizione religiosa (il protestantesimo, di tendenza metodista più o meno spiccata) offrono dei tipi così caratteristici e differenti, bisogna fare appello alle disposizioni emozionali e volontarie. La differenza tra i due tipi — da una parte, quello in cui dominano il disaccordo, il contrasto, il timore e la divisione, dall'altra, quello in cui prevale una ispirazione intima, che per svilupparsi ha bisogno solamente di esser aiutata — questa differenza, dico, è tanto profonda che condiziona l'influenza possibile delle idee e non viceversa. Un carattere quale fu quello di John Bunyan, che ci ha data la storia della sua

(1) Leuba, *a study in the psychology of religious phenomena* (*the american Journal of psychology*, VII, p. 323 sqq). Starbuck (*the psychology of religion*, London, 1900, p. 85. Two types of conversion) ha tracciata una distinzione analoga.

propria conversione, appartiene evidentemente al primo tipo. Una profonda melanconia delle tendenze motrici, che sfuggono all' impero della volontà, una riflessione sconfinata, ecco ciò che forma la base psicologica di una serie infinita di lotte spirituali, che non hanno fine se non allorquando uno stato di disperazione ha ceduto il posto ad uno stato di passività completa nel quale le forze vengono a concentrarsi per una vita novella e superiore. In quest'ultima forma di attività e di energia, vinta una volta l'opposizione interna, Bunyan, perciò che riguarda l'elemento essenziale, si avvicina parecchio al tipo espansivo; e tuttavia, sente ancora il bisogno di fare appello a tutta la sua energia ed all'impero che egli esercita su di se stesso, per poter tenere imbrigliato l'antico caos del suo cuore (1). Lo sviluppo inconscio delle nature espansive non si verifica, però, sempre con molta facilità; sovente avviene ad intermittenze ed a scatti, come una fontana che non ha il suo getto in modo continuato; ma queste nature devono lottare con ciò che potrebbe restringere e limitare la loro espansione, e non contro una specie di caos interiore.

Un altro gruppo di differenze ha per caratteristica l'opposizione tra l'attività e la passività. Le nature attive (tanto se l'attività proviene da un sentimento vivace di disaccordo, quanto se proviene dal bisogno che si sente di espansione) possono essere talmente assorbite nella scoperta e nella produzione dei valori, da non aver il tempo nè la forza di sviluppare una vita religiosa speciale, alla quale probabilmente non pensano nemmeno. La fede nella conservazione dei valori si esprime immediatamente nelle loro azioni, e queste nature non sentono alcun bisogno speciale di formulare o di simbolizzare; di più, gli stati emotivi che si trovano uniti a questa specie di fede, come cause oppure come effetti, in tal caso vengono ad acquistare un valore speciale. La loro fede nel valore non costituisce se non una sola cosa colla loro vita. Le nature passive sono piuttosto portate per una vita ripiena di emozioni e di riflessioni speciali. Esse si guardano innanzi ed indietro. Il ricordo ed il pentimento, la speranza ed il timore, sono i loro stati dominanti, ed ognuno di questi stati tende a svilupparsi, mentre che le nature attive non hanno nè il tempo nè il

(1) Cfr. l'articolo del Royce « The case of John Bunyan » (inserito negli *studies of good and evil,* New York, 1898).

desiderio di ricordarsi o di sperare, di pentirsi o di compiacersi nelle loro convinzioni. Le nature passive assai spesso considerano le nature attive come irreligiose; e questo è pure quanto gli spiriti che mancano di armonia vanno pensando dei caratteri sinceramente espansivi.

Un terzo gruppo di differenze nel campo della vita del sentimento e della volontà riposa sulla distinzione che si può fare tra l'emozione ed il sentimento. Ci sono delle nature che sono portate ad una specie di violenta fermentazione. Il passaggio da uno stato ad un altro, da un periodo della vita ad un altro, si produce quasi sempre mediante una crisi subitanea, con un salto facile a percepirsi. Queste nature sono diverse dalle nature in disaccordo descritte più sopra, in quanto che queste opposizioni qui si succedono per graduazioni, mentre che nelle nature in disaccordo le tendenze antagonistiche sono simultanee. Naturalmente, si danno molte forme intermediarie e miste, poichè i disaccordi simultanei ed i disaccordi successivi non si escludono gli uni gli altri. Dal momento, quindi, che, essendo per altri versi tutte le cose uguali, il disaccordo è più potente nei suoi effetti di quello che lo siano i disaccordi successivi, noi abbiamo il diritto di chiamare col nome di disaccordo quel tipo particolare in cui gli elementi opposti vengono ad apparire simultaneamente. Dove lo sviluppo avviene per salti, e dove esiste una tendenza agli stati emozionali, noi abbiamo un tipo che si potrebbe chiamare col nome di *affettivo.* Le altre nature hanno questo di particolare, che il loro sviluppo avviene a piccoli passi, gradualmente; e perciò, esso presenta un carattere di continuità. In tal caso, la vita sentimentale e volontaria possiede un carattere più diviso, più interiore, mentre che nelle nature affettive ci sono delle concentrazioni momentanee, e presentano un carattere piuttosto di violenza che non di interiorità. Il tipo continuo, chiamiamolo così, ha una certa affinità col tipo espansivo. Tuttavia, la vita delle nature espansive può esprimersi con forme emotive momentanee e violenti, ed è quanto avverrà in modo al tutto naturale allorquando l'energia verrà messa bruscamente in libertà. La differenza che passa tra il tipo affettivo ed il tipo continuo, forse, è la più evidente di tutte. Essa corrisponde a due specie di forze che possono esser possedute dalla vita sentimentale e volontaria: la forza della violenza esteriore e la forza della vita interiore.

Un quarto gruppo di differenze viene determinato dalla specie di

sentimento che predomina ed in questo tipo particolare ciò che predomina è l'affermazione di se stesso, oppure l'abbandono. Ci sono delle nature per le quali la loro propria salute e la loro propria sicurezza individuale è tutto, e che perciò non saprebbero trovare alcuna obbiezione alla dottrina secondo la quale essi soli sarebbero i benefiziarii della salute. Questo sentimento religioso *idiopatico* si presenta in tutte le religioni, e, come altrove, anche nelle religioni superiori, in cui si viene a scorgere chiaramente la differenza che passa tra l'affermazione e l'abbandono di se stesso. Quanto ai motivi — per quel tanto che se ne possono veramente assegnare — essi possono essere svariatissimi a seconda dei varii individui. S. Tommaso d'Aquino, per esempio, pensa che il semplice fatto che un uomo si ritiene posto nel novero degli eletti, solo fra tutti gli altri uomini, non diminuisce in modo necessario la perfezione della sua beatitudine; ed appoggia questa sua opinione sull'idea che in tal modo si troverebbe talmente assorbito nella contemplazione di una beatitudine infinita di gloria, che tutti gli altri suoi sentimenti verrebbero a svanire. Allorchè riscontriamo che la stessa idea viene esposta dal Kierkegaard, la spiegazione ha da esser questa che, per ciò che riguarda la felicità suprema, un uomo non saprebbe salvare suo padre; ed in tal modo ognuno non deve interessarsi d'altro che della sua propria salute. All'opposto, si trovano delle altre nature, ben differenti, le quali sono dotate di una forza di simpatia assai facilmente eccitabile. A questa tendenza, che consiste nel limitare a se stesso il bisogno della salute, si oppone fortemente il desiderio che venne formato da S. Paolo al pensiero della sorte spirituale che attendeva i suoi compatrioti ebrei (Rom. IX). « Ho in cuore un peso grande ed un dolor grande e continuo. Imperocchè vorrei io stesso essere anatema dalla causa del Cristo per i miei fratelli che sono i miei parenti secondo la carne ». Questo elemento simpatico domina altresì in uomini d'altro genere, quali Stuart Mill e Buckle, per i quali tutto il valore dell'immortalità consiste in questo fatto, che la stessa rende possibile la riunione con gli esseri cari che sono scomparsi. A sua volta, la simpatia può avere un campo più o meno esteso. A quella guisa che ci può essere una morale della famiglia, una morale della nazione, una morale dell'umanità, cosí ci possono essere delle religioni domestiche, nazionali ed umane. Quel capo frigio che ritraeva il suo piede dal fonte battesimale, dicendo che preferiva starsene accanto ai suoi

antenati allo starsene nel paradiso della nuova religione, rendeva così omaggio ad una religione domestica e nazionale. Non è necessario risalire fino all'antichità per ritrovare degli esempi che stiano a dimostrare come, anche dopo aver una volta spezzate le barriere di nazionalità, la religione tende a ritornare nazionale. Il cristianesimo primitivo, come, prima di lui, il buddismo, nell'India, e lo stoicismo in Grecia, si è provato a spezzare i limiti nazionali. Nei tempi moderni, la « religione positiva » del Comte è nettamente una religione dell'umanità — mescolata, questa volta, di abbandono nell'umanità considerata come un « Grande Essere », che si va sviluppando nel corso del tempo, ed in confronto della quale l'individuo non è se non un' astrazione (1). Ma per molti, la tendenza simpatica della loro vita religiosa non si restringerà all'umanità, come si restringerebbe ad una pianta collocata nell'immenso deserto del reale. Il problema religioso non viene ad apparire loro se non in unione con la questione della relazione della vita e dell'ideale umano colla totalità del reale; la religione dell'umanità si allarga in una religione cosmica. Queste nature sentono che il loro destino è unito, non solamente con quello dell'umanità, ma anche con quello della totalità più vasta che costituisce il reale. Anche qui S. Paolo ha espresso lo stato di spirito che è essenziale del tipo simpatico, in termini della più elevata poesia. « Tutte le creature insieme riunite sospirano, e sono fino ad ora quasi in pena. E non solamente loro, ma anche noi, che abbiamo ricevute le primizie dello spirito, sì, anche noi sospiriamo dentro noi stessi » (Rom. VIII, 22-23). In ognuno di questi due tipi, il tipo ideopatico ed il tipo simpatico, si possono riscontrare altre differenze qualitative di sentimento, per esempio, la differenza che passa tra il timore e la speranza, tra la rassegnazione e l'attesa, tra i sentimenti morali, intellettuali, estetici, ecc.

I gruppi principali che qui sono stati caratterizzati si suddividono in sotto-gruppi più specializzati, qualora noi ci facciamo a considerare, non solamente la disposizione predominante, ma anche le diffe-

---

(1) Cfr. la mia *storia della filosofia moderna*, II, 371-6. Compte avrebbe voluto limitare i suoi bisogni religiosi alla pari dei suoi bisogni intellettuali al « dominio planetario » (*pol. pos.* IV, p. 211). John Ingram, assai noto come economista, ha data una buona ed interessante esposizione delle idee del Compte sulla storia e la filosofia della religione nei suoi *outlines of the history of religion*-London, 1900.

renze di temperamento. Imperocchè anche il temperamento sta ad indicare delle disposizioni — disposizioni, tuttavia, di una specie più formale, giacchè qui le differenze vengono a riposare su di talune variazioni di forza e di ritmo della vita del sentimento e della volontà, nonchè sul predominio dei sentimenti del piacere e del dolore. I tentativi fatti per coordinare queste diverse disposizioni e per poter scoprire sotto quali forme vengono ad apparire in reciproca relazione nel campo dell'esperienza, non potranno esser condotti a termine e coronati di esito felice se non dalla psicologia individuale comparata dell'avvenire. La diversità delle sfumature sarà, naturalmente, grandissima, e per render loro piena giustizia, sarà necessaria tutta l'arte della descrizione, in quanto è qualche cosa di distinto dall'analisi psicologica considerata nella sua forma elementare ed astratta.

95. Nel dominio della conoscenza, la distinzione che si fa tra l'intuizione e la riflessione è assai più importante. Intorno all'importanza di questa distinzione in genere, e sul passaggio dall'una di queste forme ad un'altra, se il lettore volesse maggiori schiarimenti, lo invio al mio articolo intitolato « La base psicologica dei giudizii » pubblicato nella *Revue Philosophique* del 1901.

Ci sono degli uomini i quali sentono un gran bisogno di formarsi delle immagini intuitive e permanenti, e possiedono una grande facilità nel farlo. A queste nature intuitive si oppongono le nature riflessive, per le quali ciò che è essenziale consiste nel lavorio del pensiero per se stesso, e non nel completamento dello stesso, mediante la creazione di un'immagine ; costoro possono anche esser privi del tutto della facoltà e del bisogno di creare delle immagini e di conservarle. Studii recenti di psicologia hanno dimostrato che a questo riguardo passa una grande differenza (1). Nel dominio religioso, queste differenze sono di grande importanza, poichè il bisogno di personificare le idee differisce da individuo ad individuo. Abbandono gli esempi di casi in cui questo bisogno, provocato da un interesse sentimentale eccitato dall'oggetto di queste idee, ha condotto alla personificazione concreta di tutti gli oggetti di tali idee, come ad esempio, numeri, lettere, ecc., arrivando fino ad attribuire agli stessi un sesso (2). Negli uomini pervenuti a questo grado di sviluppo, sotto

(1) A questo proposito, cfr. la mia *psicologia* e S. E. Shar, « Individual Psycology » in *American, journal of psychology*, aprile 1899) pp. 44 sqq.

(2) Leuba, *the personifyng passion in youth* (*the monist*, lugl. 1900)

questo e tanti altri rapporti possono passare delle grandi differenze, ma uno studio vero e proprio di questa questione non è stato fatto se non in epoca abbastanza recente. È evidente che questa diversità che si riscontra nel bisogno di immagini, e sopra tutto di personificazioni (che, in perfetta logica, deve condurre ad attribuire un sesso determinato all'oggetto dell'idea in questione, poichè la personalità in se stessa e per se stessa è un'astrazione), deve essere della massima importanza nella controversia relativa alla personalità di Dio, quantunque questa sia una controversia che generalmente viene sostenuta in termini astratti. Schleiermacher, il quale apparteneva recisamente al tipo « riflessivo », lo riconosce chiaramente : « Quale di questi due concetti (il concetto teista od il concetto panteista) uno sceglierà per suo uso, consumo — in quella misura in cui egli si troverà ad aver bisogno dell'uno oppure dell'altro ? — Ecco una questione la soluzione della quale dipende per completo dalla natura dei suoi bisogni e dal giro che più volentieri viene a prendere la sua immaginazione..... Per immaginazione, io non intendo qualche cosa di subordinato, e di confuso, ma ciò che nell'uomo c'è di più elevato e di più originale ; fuori di essa non ci può essere che la riflessione, la riflessione sulla stessa, riflessione che, per conseguenza da lei dipende...... Recedere per timore di ciò che vi ha di oscuro nell'indefinito del pensiero è una delle tendenze dell'immaginazione, e recedere per timore della contraddizione apparente che si trova supposta nel fatto di voler rivestire l'infinito colla forma del finito, è pure un'altra tendenza. Non possiamo noi supporre che la stessa vita interiore religiosa possa essere unita tanto all'una che all'altra di queste due tendenze ? « Probabilmente, si può definire un poco più davvicino l'opposizione che passa tra il tipo intuitivo ed il tipo riflessivo. Non bisogna ammettere che l'uomo riflessivo non possieda alcuna facoltà per formare delle immagini determinate e concrete. Ma una tale immagine non copre se non momentaneamente, l'intero orizzonte della sua coscienza, e quest'uomo si sentirà spinto a riunire e ad compagnare tutte queste diverse immagini restringendo ciascuna entro i limiti che le son proprii. Egli viene a scoprire che ciascuna immagine ha un limite, e che anche contro i suoi proprii limiti, essa rimane determinata sotto molti riguardi dai rapporti in cui versa con ciò che si trova al di fuori di questi limiti. Nelle nature intuitive, una sola immagine è maggiormente in grado di stabilirsi,

e queste nature possono dimenticare che ogni immagine ha dei limiti. Il loro pensiero si muove nell'ambito di talune immagini determinate, e questo movimento soddisfa a tutte le velleità di riflessione che provano. Sotto questo riguardo, è una cosa molto caratteristica la consersazione con Schleiermacher che ci viene narrata nella sua autobiografia, dal Martensen, che era nettamente intuitivo. La conversazione venne a cadere sulla possibilità di farsi un concetto della natura di Dio. Scheleiermacher negava questa possibilità, per la ragione che noi non possiamo pensare se non per via di opposizioni, di guisa che Dio, quando viene concepito, deve esser messo in opposizione con qualche cosa che lo limiterebbe, e così lo renderebbe finito. Da un altro lato, Martensen sosteneva che ci dovevano essere delle opposizioni interne in Dio stesso, senza, delle quali, Egli non sarebbe più il « Dio Vivente » (1). Egli non rifletteva punto che, se delle opposizioni interne ci dovevano essere in un senso reale, queste dovevano essere determinate da relazioni esteriori o corrispondere a tali relazioni. Non c'è vita, personale od impersonale, che in fondo in fondo non sia basata sulla relazione tesa tra l'esteriore e l'interiore. Schleiermacher ammetteva evidentemente la necessità di una relazione d'opposizione a qualunque cosa di esteriore a Dio stesso, I suoi bisogni speculativi non si sentivano soddisfatti dall'analisi di una semplice immagine; e così, in realtà, egli veniva ad essere più speculativo di tutti i teologi speculativi, che si lusingavano d'aver stritolato il suo punto di vista. Schleiermacher è esso stesso un esempio fatto che il tipo non viene determinato solamente e semplicemente dalle disposizioni intellettuali. Tra le disposizioni intellettuali, le disposizioni affettive e le disposizioni volitive, passa un'azione ed una reazione costante. In molte nature, e cioè come si dice, nei « mistici », è il sentimento interiore assai più che alcun altro elemento che conduce alla convinzione che tutte le idee che si possono adoperare per figurarci l'essere supremo sono inadeguate; ciò che rende più vivo il nostro senso del carattere limitato di tutte le immagini e di tutti i concetti, e che attira l'attenzione sulla legge di relatività, sulla relatività di tutta la conoscenza, è ancora il senti-

(1) Schleiermacher, *Reden über die religion*, p. 168.... Cfr. pure per la teoria della conoscenza secondo Schleiermacher la mia *storia della filosofia moderna*, II p. 205 sqq. Martensen. *Levned* (*vita*) I, p. 69 sq.

mento. Ed in questo senso tra il mistico ed il critico passa una certa affinità spirituale, anche se queste due funzioni non si trovauo riunite in una sola e stessa persona. Molti degli argomenti di cui si serviva Carneade contro il dogmatismo degli stoici si trovano nel filosofo neo-platonico Plotino, e nei tempi moderni la combinazione del misticismo con lo spirito critico non è punto rara; Schleiermacher ne è probabilmente il migliore esempio che si possa portare, ma queste due tendenze si trovano pure riunite in Spinoza, in Lessing ed in Kant. Un sentimento vivace ed un pensiero chiaro lavorano l'uno per l'altro assai più sovente di quanto comunemente si creda.

Nel gruppo degli intuitivi si può nuovamente distinguere tra coloro nei quali dominano le immagini della vista (i visuali), tra coloro nei quali domina l'udito (gli auditivi), tra coloro nei quali la vita rappresentativa si trova sopra tutto determinata dalle sensazioni generali corrispondenti agli stati organici interni (i vitalisti), e tra coloro nei qnali le idee di movimento godono della massima importanza, (i motori). (1) Fra gli autori del Nuovo Testamento, l'autore del vangelo di S. Giovanni è certamente un visualista. Quantunque le antitesi tra la vita e la morte, tra la luce e le tenebre, siano per lui delle immagini egualmente care, tuttavia quella che è sempre l'essenziale è quest'ultima; da un altro lato, l'opposizione tra la morte e la vita può anche rappresentarsi al senso della vista, e l'uso che ne fa questo autore sta a denotare una origine visuale. S. Paolo è vitalista e motore. « L'occhio non ha veduto, l'orecchio non ha inteso » ciò che appartiene alla natura di Dio, ed i suoi profondi bisogni egli li esprime « con gemiti che non può esalare ». Egli possiede altresì ad un grado elevato il dono delle lingue, tratto, questo, che è certamente motore. La vita e la morte venivano evidentemente rappresentate col mezzo di uno stato di conflitto interiore, risentito attraverso a tutto l'organismo. La persecuzione, la lotta, l'attesa, la speranza, la carne e lo spirito, sono altrettante figure od espressioni che sono famigliari a tutti i lettori delle epistole paoline. La facoltà di avere delle visioni o delle allucinazioni auditive, è subordinata al senso della vita e del movimento. Jacob Boehme apparteneva al gruppo dei visuali nonchè a quello dei vitalisti. John Bunyan pare

(1) Cfr. su questo punto la mia *psicologia* ed anche L. W. Stern, *ueber die psychologie der individuellen differenzen*, Leipzig, 1600, p. 47 sqq.

che fosse soprattutto un motore, quantunque le sue visioni e le sue allucinazioni auditive fossero chiarissime. Martensen fu nettamente un visuale.

Nel gruppo delle nature riflessive, bisogna fare distinzione tra il dono dell'analisi e quello della sintesi. Le nature analitiche insistono sulle differenze, le qualità, le sfumature, le transizioni brusche, i « salti » ed i tratti individuali essenziali; le nature sintetiche cercano l'unità, la logica, le gradazioni, i passaggi insensibili ed i tratti comuni. Naturalmente, una opposizione assoluta è impossibile, giacchè non si può analizzare se non ciò che ci è dato come unito da relazioni e formante un tutto, non si può riunire se non ciò che è diverso, multiplo ed isolato. Ma importanti differenze riscontrate nel tenore generale della vita del pensiero possono essere determinate in conformità del predominio dell'analisi, oppure della sintesi, a seconda dei varii casi particolari che vengono a presentarsi. Per esempio, i tre primi evangelisti danno, nel loro complesso, l'impressione dello spirito analitico, che insiste separatamente sui tratti individuali. L'evangelo secondo S. Giovanni, in quella vece, sta a denotare uno spirito grande e potente di sintesi ; Pascal, Hamann, e Kierkegaard sono analitici (nel caso di Hamann, si aggiunge un'insistenza paradossale acuita dall'analisi a fare della totalità la verità) ; S. Agostino, Zuinglio e Schleiermacher sono degli spiriti sintetici (1). Il bisogno di unità e di continuità si trova associato alla tendenza all'espansione ed al tipo continuo, mentre che la finezza a percepire la differenza, sta ad indicare generalmente la tendenza alla disarmonia ed al tipo affettivo.

Queste differenze intellettuali (e tutte le altre, qualunque si possano essere) si fanno sentire in tutta l'attività spirituale, nel dominio della scienza e dell'arte, alla pari di quello della religione. Ma si manifestano in modo tanto più forte, e con tanta maggior ragione, in quanto che, come avviene nel dominio della religione, manca una pietra di paragone puramente obbiettiva, per determinare la forma e la solidità delle idee. Gli è per questa ragione che riesce assai più importante qui che non altrove, l'attirare l'attenzione tanto sulle differenze personali, quanto sull'intelligenza che bisogna averne.

---

(1) Per il contrasto fra questi due tipi, cfr. il mio libro S. Kier (*Kegaad, som filosof*, pp. 74, 82.

96. Esiste un gruppo di differenze che non vengono affatto a scaturire da un dato aspetto della vita di coscienza, ma che si esprimono mediante la relazione che passa tra la fede religiosa e l'esperienza religiosa di un uomo, e tutto il resto della sua personalità, nonchè colla relazione che egli percepisce come risultato di questa personalità, tra lui stesso ed il suo ambiente. Il bisogno di simpatia e di comunione con i suoi simili dipenderà da queste relazioni. Quanto più le disposizioni individuali che siamo venuti descrivendo cooperano in un individuo, tanto meno egli sente il bisogno di comunicare cogli altri, ed anzi verrà a sentirsi tanto lontano, che solo saranno possibili le comunicazioni più indirette all'individualismo religioso che in tal modo viene a nascere, si oppone nel modo più caratteristico la tendenza a vivere e ad agire nelle forme e nelle immagini che sono comuni.

Nel tipo idiopatico, l'isolamento a sua volta, può esser stato determinato da cause psicologiche differenti.

In taluni momenti di estasi e di spinte subitanee del sentimento, l'uomo viene strappato a tutto il resto della vita, e con ciò, gli diviene impossibile rimanere in contatto con gli altri uomini e comprenderli. In quei momenti non si possono formulare idee chiare, ed ogni comunicazione è impossibile. Quando questo stato raggiunge il suo parossismo, piglia il nome di *delirio bacchico religioso.* Nei gruppi primitivi questo fenomeno si presentava assai spesso ; e se questo stato risvegliava qualche scrupolo nello spirito dei « capi », ciò avveniva solamente per la ragione che, non potendo esser comunicato agli altri, gli altri uomini non potevano rimanerne edificati ; ma relativamente ai suoi effetti sul soggetto stesso non si nutriva alcun dubbio. A questo proposito, S. Paolo scrive : « colui che parla una lingua sconosciuta edifica se stesso, ma colui che profetizza edifica la chiesa » (I Cor. XIV, 4). Nessuna meraviglia che istintivamente la chiesa oltre tutte le altre ragioni che possono aver agito nello stesso senso, per questa stessa ragione abbia represso coll'andar del tempo questi fenomeni.

Mentre qui è il grado di forza degli stati interni che tende all'isolamento, negli altri casi questo effetto viene prodotto dal contenuto e dalla natura di ciò che è provato. In forza delle sue disposizioni affettive, l'individuo può fare delle esperienze che non può comunicare agli altri perchè portano la marca della singolarità, del raro,

dell'eccezione. Può esser colpito dall'idea che la sua esperienza della vita l'ha lasciato diverso dagli altri uomini. Le sue spiegazioni, le sue consolazioni, ed i suoi pensieri direttivi saranno per conseguenza diversi da quelli degli altri uomini ; gli parrà persino di parlare una lingua diversa. Il temperamento melanconico è particolarmente portato a questa specie di isolamento, soprattutto quando si trova unito ad una vigorosa facoltà di riflessione ; giacchè, così, ogni formola, che potrebbe servire di ponte per facilitare la comunicazione, viene considerata prima in questo modo, poi in quello, fino e che finisce per esser considerata come uno strumento inutile. Nella letteratura danese, Sören Kierkegaard costituisce un esempio assai notevole di questo tipo. Nei suoi *scritti postumi*, si può studiare la potenza di isolamento che possiedono la melanconia o la riflessione ininterrotta.

Qui, ciò che produce l'isolamento, è la relazione che passa tra la vita del sentimento e quella delle idee ; però si possono dare degli altri casi in cui ciò che viene ad impedire ogni comunicazione è probabilmente la forma delle idee religiose, l'idiosincrasia delle idee religiose. Se poniamo ben mente, vedremo che a stento si possono trovare due persone che si formino una sola e stessa idea, nelle stesso modo e sotto la stessa forma, e questo ha da essere vero in modo particolare della formazione delle idee religiose, come quelle che raccolgono la cooperazione di tanti elementi diversi. La scelta dei simboli viene sovente determinata da una serie di analogie che trovano la loro spiegazione nell'esperienza religiosa speciale dell'individuo. In uno stato di vita interiore intensa, oppure di spirituale tensione, la circostanza più insignificante, il più personale tra gli avvenimenti, possono divenire il centro di tutto un sistema di simboli il valore dei quali non riesce evidente per altri all'infuori di quello stesso individuo. Esiste una specie di feticismo ideale, nel quale i simboli più elevati che gli uomini possano formarsi richiamano i più bassi. Allo spirito che è agitato, la cosa più insignificante può venire ad apparire come il simbolo di quanto vi possa essere di più elevato ; ma l'adozione di un oggetto particolare come simbolo in qualche caso particolare può venire a dipendere da una serie di condizioni che, probabilmente, non si verificheranno mai più. Migliaia di persone hanno visto dei roveti ardenti, ed hanno provato la dolcezza di uno zeffiro soave, hanno avuto delle visioni e delle allucinazioni, ma questi stessi fenomeni sono venuti ad apparire come altrettante

rivelazioni divine solamente agli spiriti profetici (1). Non sempre capita che un lavorio di simbolizzazione presenti delle immagini molto chiare. Ciò non accade se non alle grandi personalità profetiche, l'esperienza interna delle quali viene ad assumere il valore di un esempio, e la facoltà simbolica delle quali approfitta di tutto il vigore della loro vita interiore. Ma questo non è il caso della grande maggioranza degli uomini. Non sempre la simbolizzazione offre un cristallo molto trasparente. L'individuo stesso è conscio di ciò che la sua fede ha di incompleto e di particolare nella sua forma, e perciò si astiene dal comunicarla. Ciò che fa sì che sovente gli uomini siano molto guardinghi e restii a rivelare altrui le loro più profonde esperienze si è precisamente questo fatto.

Tuttavia, questa riserva, questa ritrosaggine può essere una specie di castità spirituale, la quale, anche lasciando perfettamente da un canto il carattere particolare dell'avvenimento e l'imperfezione della sua espressione, proibisce ad uno di mettere alla luce del sole i suoi tesori intimi per contemplarli esso stesso, e tanto più, poi, per lasciarli contemplare agli altri. Imperocchè, sotto sguardi profani potrebbe darsi che essi venissero a perdere la marca che loro viene impressa dalla vita interiore. Su questa vita bisogna tacere, sotto pena di farle correre il pericolo di cessare di essere una vita interiore. Ci sono dei fiori, e sono il più delle volte i più profumati ed i più belli, i quali non fioriscono che all'ombra. Gli ortodossi, alla pari dei liberi pensatori, assai spesso sono colpevoli di violenza spirituale, perchè possono benissimo imporre le loro opinioni agli altri senza considerare che ci sono dei luoghi in cui l'uomo prima di entrare deve levarsi i suoi calzari, e cioè deve dimenticare i suoi dogmi positivi e negativi, giacchè il suolo che egli calpesta è un suolo sacro. Ogni individuo è cosa sacra come centro di valore e come centro di esperienza.

Ma ci sono ancora altre nature le quali, quantunque non convenga loro troppo la parola « riserva » pure sono assai poco fatti per avere dei compagni religiosi, e che ne sentono anche pochissimo il bisogno.

(1) L'aspetto puramente individuale della creazione dei simboli è stato ben descritto dal Resejac, Essai sur les fondements de la connaissance mystique, Paris, 1897 « Un roveto ardente, il soffio di un venticello hanno fornito ai profeti l'apparizione di Dio; lo spirito può adunque fornire il suo infinito ai minimi barlumi della coscienza « mistica », p. 263.

Si tratta di personalità tagliate ad angolo acuto, alle quali manca quella flessibilità che lor permetterebbe di unirsi ad altri per ricercare in comune quei punti di contatto che sarebbe facilissimo scoprire. Qualunque sia la luce che regna nel loro spirito, costoro non si curano affatto di esprimere questa luce sotto una forma che sia accessibile agli altri. Costoro sono assai spesso contenti di esser considerati dagli altri come enigmi, non veramente perchè vadano a caccia della singolarità, ma perchè essendo soddisfatti dalla luce del loro proprio pensiero, pensano che valga assai meglio per gli altri uomini scoprirla di per se stessi, come hanno fatto essi personalmente. L'espressione unica e speciale che essi sono stati indotti ad accettare dalle loro esperienze, e che rende loro servigio nella loro organizzazione spirituale, viene da essi difesa con ostinazione ed accanimento, tanto se è, quanto se non è comprensibile dagli altri. Nonostante il loro carattere angoloso, singolare ed inaccessibile, codeste nature sono di una grande importanza, perchè affermano con una chiarezza perfetta il principio della personalità. Esse offrono una resistenza piena di diffidenza al desiderio di intervento — tratto che non è se non troppo umano nel campo religioso — e così fanno del bene alle nature caste e riservate che non sempre sanno difendersi.

Altrettanto differenti possono essere i motivi risentiti nel tipo comunicativo; ma a seconda della natura delle cose, è impossibile che le differenze siano così numerose come lo sono nel tipo idiopatico.

Ogni sviluppo personale incomincia con una accettazione infantile delle idee tradizionali. Qui si possono dare varii gradi, varie sfumature, a seconda del modo con cui ogni sviluppo particolare o si nutre dell'elemento tradizionale, oppure a poco a poco se ne va separando. Ci sono degli individui, i quali non si accorgono di nessuna differenza tra la loro propria esperienza ed i simboli tradizionali. Altri notano una differenza, ma ne hanno orrore; hanno paura di trovarsi in una regione di pura subbiettività, in cui verrebbero apparentemente abbandonati alla loro propria direzione, e perciò, con una maggiore o minore verità personale come con maggiore o minore onestà intellettuale, si lanciano nuovamente nelle forme comuni. La natura femminile si è sempre addimostrata assai più portata che non la natura maschile ad accettare senza condizione di sorte le forme tradizionali, anche allorquando la tradizione non poteva vantarsi d'esser resa vene-

rabile dalla sua antichitá. Le donne rimasero assai più a lungo che non gli uomini nella comunione cattolica, oppure protestante ortodossa, mentre che durante la rivoluzione francese furono le più fedeli al culto della ragione (1).

Ci sono delle nature *ecclesiastiche* speciali, nelle quali la vita del sentimento e dell'idea si trova sempre involontariamente all'unisono col vasto concerto di simboli collettivi ai quali sono state iniziate. Esse vivono ed agiscono immerse immediatamente nel tradizionale, e sono sempre capaci di trovare nelle forme tradizionali l'origine e e la conclusione delle loro esperienze. Nel caso loro, esiste quasi sempre una unità immediata della parola e dell'esperienza, del nome e della cosa, parola e nome, che loro vengono ad apparire quasi altrettanti oggetti plastici, che abbiano un'esistenza al di là dell'uso che se ne fa. Queste nature saranno portate a fare della possibilità della comunicazione e della chiesa, il criterio per giudicare dell'autenticità dell'esperienza e della fede. Il Buddismo ed il cristianesimo hanno fatto entrare egualmente nella chiesa la credenza nel loro credo, come un artista speciale. La possibilità di stabilire un culto e di raccogliere una comunità è, anche per non pochi teologi della tendenza più liberale, un segno della vera religione. « La vera religione si manifesta solamente mediante la possibilità di stabilire un culto ». (Tröltsch). Poco importa ciò che prova oppure ciò che esprime l'individuo ; è necessario che una comunità possa formarsi, e che possa formarsi una tradizione attorno ai fatti ed alle idee determinate (Kaftan) (2).

Non si può sperare di vincere questa lotta continua, questa azione e questa reazione continua tra l'individuo e la specie nel campo religioso alla pari di quello che sia possibile negli altri campi. Ma non bisogna mai dimenticare che la specie è costituita da individui, e che in essi ha la sua vita ; ed allora tutto ciò che è grande e reale deve avere la sua scaturigine in questi individui. Ricordiamoci altresì che i « fatti » non sono più reali e le idee più vere, perchè il numero di coloro che vi credono è grandissimo.

---

(1) Cfr. la mia *morale* (ed. ted. p. 315 sqq.).

(2) Troltsch in *zeitschrift für theologie und Kirche*, V. p. 426 Kaftan, ibid. VI, 94.

C)

BUDDA E GESÙ.

97. Il principio di personalità si trova al tempo stesso illuminato e riconfermato dal fatto che, alla sorgente delle due grandi religioni popolari, si trovano due grandi personalità, ognuna delle quali è fornita di qualità sue proprie e particolari. Budda e Gesù si dividono la storia del mondo. Un tentativo che venga fatto per esaminare i loro caratteri psicologici, a questo riguardo, non è che troppo naturale, per difficile che il compito possa venire ad apparire; essa viene ad additarci il più grande esempio delle differenze tipiche che siamo venuti sin qui esaminando; e queste differenze sono fornite di un valore immenso per il problema religioso.

La difficoltà viene a risultare soprattutto da due circostanze. Innanzi tutto, assai di buon'ora, il mito, la leggenda ed il dogma hanno circondate colle loro spire queste due figure grandiose. La luce abbagliante che emanava dalle loro personalità ha acciecati i loro contemporanei ed i loro successori, ed ha finito per rendere impossibile una narrazione puramente oggettiva e storica della loro vita. È loro avvenuto ciò che è avvenuto all'angelo del *Purgatorio* di Dante, il quale, mentre andava innanzi additando la strada, rimaneva egli stesso nascosto dalla luce che da lui emanava. In secondo luogo, l'antichità non conobbe punto quell' interesse, che costituisce una delle caratteristiche dei tempi moderni, come ne costituisce un bisogno, e che ci porta a seguire passo per passo lo sviluppo di una personalità, dalla giovinezza fino all'età matura. Le grandi figure dell'antichità ci vengono mostrate nella loro perfezione, e non ci si lasciano vedere le varie tappe, le varie crisi, attraverso alle quali son passate nel cammino che han dovuto seguire per arrivare a quella forma determinata sotto la quale si presentano oggi ai nostri occhi.

Ho già dato un' idea generale, abbozzandone i tratti essenziali, del Buddismo e del Cristianesimo. Naturalmente, una religione deve portare l' impronta di colui che l'ha fondata. Ma non credo di ripetermi, se mi arresto qui un momento, insistendo più particolareggiatamente sulla persona di questi due fondatori. Tra il fiume e la sorgente dalla

quale scaturisce, si può sempre riscontrare qualche differenza. Alla sorgente si trovano le disposizioni in tutta la loro purezza originale, ma per ciò che riguarda il fiume, ben diverse sono le circostanze che vengono a determinarlo.

98. Budda era figlio di un re. Vivendo di una vita brillante e splendida, egli ad un tratto venne a posare la sua attenzione sul dolore, la caduta e la morte. Questo bastò perchè egli prendesse a meditare sulla vita, quantunque non avesse ancor fatta alcuna esperienza del triste rovescio che la stessa presenta a chi l'ha provata. Nè nella meditazione, nè nell'ascetismo riescì a trovare la pace. Non raggiunse questa perfezione se non allorquando apprese a considerare il mondo come una grande illusione, prodotta e mantenuta in vita dal piacere, dall' impulso e dal desiderio. Dal desiderio di vivere vengono a scaturire la sensualità, l'odio, la crudeltà, e, oltre di questo, ogni dolore, ed ogni tristezza; e tutto ciò non viene a scomparire se non colla sospensione del desiderio. Budda insegnò che l'uomo deve liberarsi da cinque catene: l'egoismo, il dubbio, il piacere, l'ascetismo considerato come fine, e l'odio. Tutti questi malanni scaturiscono da una stessa sorgente. Quando l'uomo sarà riuscito a liberarsene, avrà raggiunto quello stato di pace suprema che passa sotto il nome di Nirvana, e che non si può precisare con alcun predicato positivo, perchè è l'opposto di quanto è noto all'umana esperienza. Si narra che Budda, essendo sul punto di abbandonare per sempre il suo palazzo per andarsi a fare eremita, abbia detto del Nirvana: « quando il fuoco del piacere si trova estinto, ecco il Nirvana; quando l'orgoglio, la falsa credenza e tutte le altre passioni che ci tormentano sono estinte, ecco il Nirvana ». Più tardi, si dice che dicesse ai suoi discepoli: « Ci sono degli asceti e dei Bramani che portano contro di me delle false accuse e dicono: « è un mentitore, ei predica la distruzione, l'annientamento, la cessazione della vita reale. Quanto io non sono, quanto io non insegno, questi cari asceti e questi buoni bramani affermano ch' io sono e che insegno. Io non insegno se non una cosa sola, oggi come ieri e ieri come oggi, e cioè il dolore e l'annientamento del dolore ». Il bene sommo non era per lui nè la virtù, nè la scienza, ma « l'estinzione immateriale, assoluta di tutte le illusioni ». Budda poneva da banda tutte le altre questioni metafisiche; « imperocchè allorquando l'uomo viene colpito da una freccia, ciò che si rende necessario si è di medi-

care la sua ferita; chi abbia lanciata la freccia è cosa di poco momento, come è di poco momento il sapere di chi sia l'arco e la corda (1) ».

Sotto un certo riguardo, la dottrina di Budda non era cosa nuova. Ma, allorchè venne a passare per il crogiuolo del suo spirito e della sua esperienza della vita, come nel crogiuolo delle tendenze che già si trovavano in azione nello sviluppo religioso e filosofico dell' India, venne ad acquistare una coesione ed una intensità al tutto particolari. La nozione del Nirvana aveva già fatta la sua apparizione negli Upanisadi, sulle dottrine dei quali, il Buddismo è, in realtà, fondato, per ciò che riguarda tutti i suoi punti essenziali (2). Il carattere essenziale del Budda, ciò che l'ha indotto a creare una nuova forma di vita, è una libertà, è un senso della vita interiore, una pratica intensa della vita del ripiegamento su di se stesso. Nè il culto, nè il mito, nè l'ascetismo, nè la meditazione non vengono più considerate come qualche cosa di capitale importanza, ed in quella vece al loro posto vien collocata la calma perfezione interna ottenuta coll'elevarsi al di sopra di tutto ciò che è materiale, e cioè di tutto ciò che è finito e mutevole. Tutte le distinzioni esteriori sono indifferenti, anche le distinzioni di casta, che pure nell' India godevano di una importanza tanto considerevole. Budda non si presenta a noi come un riformatore di cose puramente esteriori. Egli non desidera affatto di rovesciare il Bramanesimo. Ma ha fornito nella sua personalità un esempio vivente della perfezione personale, che sorpassava tutti gli esempi che allora si potevano dare ». Era permesso a tutti di pervenire al sommo bene, senza considerazioni di casta o di razza. La lotta per la pace dell'anima, l'unità interiore e la libertà, era per lui la sola cosa che avesse un valore, ed in favore di questa lotta suscitò un entusiasmo tale, che pose capo nella gioia d'aver conquistato il mondo.

La grandezza del Budda, consiste nell'aver dimostrato che l'unità e la libertà devono essere un ideale della personalità. La personalità

---

(1) Warren, *Buddhism in Translations*, p. 59. *Die Reden Gotamo Buddhos*, tradotto, dal Neumann, I, p. 232, sqq; 244-248, II, pp. 148-160.

(2) Deussen, Traduzione degli Upanisadi, pp. 476-479. (Liberazione dal Karma, e cioè dal desiderio). Il nome di Nirvana si trova negli ultimi Upanisadi (ibid. p. 695). Cfr. per la relazione generale in cui gli Upanisadi si trovano col Buddismo, le osservazioni del Deussen nella sua Philosophie des Upanishads » *(Geschichte der Philosophie*, I, 2) S. V.

non si trova strettamente legata a questo od a quello; non è una materia, ma un mondo di vita interiore che, in ragione della sua opposizione con tutto ciò che è esteriore, non può mai esser espresso in modo molto positivo.

Psicologicamente parlando, appartiene alla categoria degli espansivi, ed in lui la meditazione passa innanzi all'attività esterna. Era una natura riflessiva, e non intuitiva, e nella sua riflessione, la sintesi, che superava tutte le opposizioni, la vinceva sull'analisi. Malgrado l'energia, senza della quale non si può raggiungere il Nirvana, egli era una natura passiva, e probabilmente tutta quanta la sua attività si trovò ad esser assorbita dal lavorio di rinunzia in forza del quale solamente si può uno mantenere in un contegno puramente passivo di fronte al reale. Egli concepiva l'unità della personalità in opposizione agli elementi individuali della vita personale, ma non faceva altrettanto per la totalità, nella quale, quali membri organizzati del gran tutto complesso, codesti elementi vengono ad occupare il posto che loro compete. In Budda il concetto di personalità rassomiglia all'antro del leone, verso il quale tutte le piste conducono, ma dal quale nessuna ne esce. Nella collezione dei poemi buddistici *Dhammapadan* (la strada della virità), vien detto, conformemente allo spirito di Budda: « Tollerante fra gli intolleranti — umile fra i violenti — senza desiderii fra coloro che che tutto desiderano; — ecco ciò che io chiamo col nome di un Brama (1) ».

Allorquando Budda ebbe finalmente raggiunta la perfezione dalla quale il tentatore (Mara, il demonio indiano) invano aveva fatto tutto il possibile per allontanarlo, costui fece un ultimo tentativo, e lo richiese di conservare per se stesso la pace che era riuscito a conquistare a sì caro prezzo, e di non insegnare a nessuno il modo con cui era riuscito a conquistarla per sè. Caratteristica è la risposta di Budda: « Tanto se l'uomo perfetto dice, quanto se non dice la verità ai suoi discepoli, egli rimane sempre lo stesso. Perchè questo? Perchè l'uomo perfetto ha negato e sradicato l' illusione che contamina, che semina ripetute esistenze, che produce il dolore, che ingenera la vita, la vecchiaia e la morte (2) ».

---

(1) *Dhammapada*, ed. Fausböll, 2 ed. London, 1900, p. 91.

(2) *Die Reden Gotamo Buddhos*, I, p. 516. Secondo un'altra versione, (cfr. *Die Reden Buddhos, II*, p. 450 sqq.) fu il pensiero dell' indolenza e dell'assenza di recet-

Egli predicava, dunque, la verità perchè non aveva alcuna ragione di non farlo; di fronte all'alternativa di predicare o di non predicare, egli conservò un contegno strettamente neutrale. Tale deve pur esser il contegno di un uomo che non ha più alcun desiderio. In tal guisa l'amore profondo per gli altri, che viene ad attribuire una caratteristica tutta sua propria al movimento buddistico, manca assolutamente di una base psicologica. La perfezione dell' individuo viene a trovarsi apertamente in opposizione col desiderio di vedere anche gli altri a perfezionarsi. E tuttavia, la simpatia per gli altri uomini deve esser stata uno dei motivi per cui il Budda la ruppe per completo colla sua vita principesca. Personalmente non era stato colpito dal dolore che aveva visto dilagare a sè dintorno; ciò che eccitava il suo sentimento era la condizione generale dell'umanità. Ed in tal modo non viene a considerare l'assenza dell'odio come qualche cosa di identico coll'amore, se non in forza di un'analisi inesatta; come abbiamo visto, l'odio era una delle cinque catene che bisognava rompere. Ma non basta spezzare le catene, è pure necessario avere la libertà dei propri movimenti. Il rompere le barriere che tengono separati gli uomini non può bastare per unirli positivamente. Due blocchi di ghiaccio non vanno a fondersi in uno solo per il solo fatto che viene atterrato il muro che li tiene separati; per far ciò, è pure necessario il calore. Questo calore esisteva veramente in seno al buddismo sin dalle sue origini; questo è fuori di dubbio; ma il timore di menare una vita inquieta, la riflessione critica e la tendenza alla passività, erano elementi talmente predominanti, che il motivo simpatico non è mai riuscito ad avere piena coscienza di se stesso. Un altro motivo, che nel Budda e nei suoi discepoli immediati non ha poco contributo a reprime ogni simpatia positiva ed attiva negli stessi, è stata l' idea che l'uomo si espone alle più gravi possibilità di dolore e di amarezza quando il suo amore viene ad unirsi a qualche oggetto esteriore, mentre queste possibilità sono assai minori quando il suo interesse si trova limitato al suo io

---

tività degli uomini, della loro pochissima inclinazione ad accettare una dottrina che andasse contro la corrente ordinaria, che trattenne Budda. Ma un Dio gli rivelò che nonostante tutto questo, vi sono nel mondo non pochi uomini nobili, chiaroveggenti ed intelligenti, ed anche la sua simpatia lo indusse ad abbandonare la sua primitiva risoluzione. La conversazione tra Budda ed il padre infelice, menzionata più sotto nel testo, si trova nei *Redden Buddhos, II*, p. 475 sq.

ed allo sviluppo del suo io. Per un padre che piangeva la perdita del figliol suo, Budda non ebbe altra consolazione che questa: « sì, è così, padre mio. Ciò che l'uomo più ama gli arreca dolore ed amarezza, sofferenza, melanconia e disperazione ». Così il sentimento deve limitarsi in modo da non venir mai ad assumere la forma di dolore. L'idea che, colla possibilità di amarezza e di perdita che si trovano inerenti a tutte le affezioni, si può arrivare ad uno sviluppo spirituale superiore a quello che è reso possibile dalla limitazione ed anche dalla fugacità di ogni affezione, non pare che siasi mai presentata allo spirito di Budda. Il padre ha dovuto allontanarsi dal savio indiano, col cuore esulcerato, e non ebbe torto di pretendere che una perfezione ottenuta a questo prezzo stesse ad esprimereil valore personale supremo.

Tuttavia, in Budda e nei suoi discepoli, l'amore per gli altri aveva una base positiva, giacchè lo considerava come una conseguenza della perfezione che si era così ottenuta, ed in questa misura veniva a trovarsi in opposizione colla neutralità assoluta in nome della quale il Budda rispondeva a Mara. Considerando la cosa un poco più d'avvicino, se ne trovano due ragioni, l'una puramente psicologica, metafisica l'altra. L'amore è una specie di traboccamento, una specie di irradiazione della vita interiore sugli altri. Questa concezione viene a trovarsi in perfetta armonia colla natura espansiva del Budda; rigorosamente parlando, egli era illogico che questa espansione venisse ad essere interrotta dal Nirvana. Nell'introduzione al libro di *Jakata*, l'amore per gli altri (goodwill) viene considerato come la nona perfezione, e viene descritto così:

Come l'acqua tutte le persone lava
Tanto le buone quanto le cattive,
Dalla polvere e da macchie di ogni genere,
E di benefica frescura le ricolma,

Così l'amico tuo, al par del tuo nemico,
Egualmente riconforta il tuo voler d'amore,
E quando questa avrai raggiunta nona perfezione,
La saggezza d'un Budda sarà tua.

Ma non è solamente mediante questa effusione involontaria che tra la perfezione personale ed il sacrifizio fatto per gli altri venne a

stabilirsi un certo qual rapporto (1); ciò avvenne altresì per il fatto che, allorquando tutte le distinzioni e le barriere innalzate dall' illusione vengono a scomparire, l' individuo viene a riconoscere se stesso negli altri esseri. In uno dei suoi sermoni, il Budda dice di colui che ha raggiunta la vera pace: « Nell'anima sua piena d'amore, di simpatia, di gioia e di fermezza, si riconoscerà in tutte le cose, e diffonderà in tutti i sensi sul mondo il calore e la luce che traboccano dal suo cuore profondo, largo ed illimitato, esente da ogni collera e da ogni disprezzo ». Qui si scorge chiaramente che si tratta di un elemento positivo, e non solamente di negare le barriere; qui la liberazione dall'odio non è se non la condizione negativa di una espansione positiva, resa possibile dal riconoscimento (e cioè dalla conoscenza dell'unità di tutte le cose) (2).

In qual modo la perfezione individuale e l'amore — l'essere considerato come un tutto in sè stesso e l'essere considerato come un membro di un tutto più vasto — possono unirsi? Ecco il grande problema alla soluzione del quale l'umanità si affanna di continuo. Nella soluzione offerta dal Budda nel secolo VI avanti l'era cristiana, la perfezione individuale predomina nettamente. Ne viene a risultare come corollario, tanto di questo fatto, quanto della sua tendenza alla passività, e del predominio di cui in lui gode la riflessione sull' intuizione, che egli non fondò una chiesa, sibbene un ordine monastico. Il buddismo non è diventato una religione popolare se non in forza delle leggende che si andarono formando attorno alla figura del Budda, alle forme di culto che vennero prese a prestito dall'antica religione dell' India, ed anche in forza dell' importanza estrema che si annesse all'altruismo attivo. La setta del Mahayana considerava il Budda come il Dio degli dei, e la sua nascita sotto forma umana, quale un avvenimento che occupò gli dei ed i demonii. Il Buddismo si sparse ampiamente per l'Asia Orientale, si ricoprì di una veste variopinta e flut-

(1) Cfr. a questo proposito la mia morale (ed. ted. p. 176 sqq).

(2) Warren, *Buddism in Translations* — p. 28. *Die Reden Buddhos*, tradotto dal Neumann, I, p. 447. Però resta pur sempre un enigma psicologico. Imperocchè mentre l'amore viene nominato come la nona perfezione, l' indifferenza è la decima, e questa si trova comparata alla Terra, che non manifesta « nè odio nè amicizia » contro il « dolce o l'amaro », che su di lei si trova sparso. E, proprio accosto all'espansione, in quanto si trova condizionata dalla conoscenza, si ritrova l' immobilità.

tuante di forme mitologiche e liturgiche. Come ha detto un buddista moderno, esso « raddolci l'Asia ». Ma, in generale, l'effetto da esso conseguito è stato quello di rallentare, di addormentare, di restringere, eccettuato il caso, com'è avvenuto fra i Giapponesi (1), in cui si imbattesse in una tendenza etnica, attiva ed intrapprendente, capace di trasformare, e nell' influenza di una religione antica (il Sintoismo), che era riuscita particolarmente a sviluppare i sentimenti di individualità e di nazionalità.

99. Gesù di Nazaret, il figlio del falegname, ha vissuto in mezzo al suo popolo; ne ha condivisi i ricordi e le speranze, con esso ha desiderato e con esso ha sofferto. In ciò ben diverso dal principe indiano, egli non rimirava la vita che si estendeva a lui dinanzi, come dall'alto, da un seggio elevato; viveva in mezzo alla vita, viveva in mezzo al mondo ed ai suoi desiderii. Voleva, non distruggere, ma purificare, idealizzare questi desiderii. E quantunque il fare voti ed il lottare per la loro realizzazione potesse avere per conseguenza un cumulo di dolori, pure non volle abbandonarli, perchè il dolore non sempre sta a denotare un effetto del quale bisogni procurare di rimuovere la causa: il dolore può anche essere un'occasione di fare esperimento della propria forza, un mezzo di purificazione, un incamminarsi verso la santità. La fede che Gesù aveva nella conservazione del valore si addimostra nella convinzione da lui posseduta che i valori vanno acquistati e conservati per mezzo della lotta e del dolore, in opposizione all' idea che tutto il dominio in cui vivono i desiderii, la lotta ed il dolore, debba essere denunziato come se si trattasse di una vasta illusione e come tale distrutto. Qui i contrasti vengono a ricevere il loro pieno valore; il carattere di Gesù non rientra nel tipo espansivo; il suo carattere racchiude un conflitto di opposti termini. Egli è un uomo di volontà ferma. Non si ritira per assaggiare il riposo, ma vuole decidere della sorte del suo popolo conducendolo al termine supremo. Per lo meno, qualora venga confrontato con Budda si deve dire che era un uomo di emozioni. La sua anima si trova violentemente agitata; egli è commosso fino al più profondo dell'esser suo; l'anima sua sa che cosa sia l'agitazione e l'angoscia la più profonda; non ignora la collera. Il suo amore non è solamente una effu-

(1) Cfr. Tokiwo Yokoi « The Ethical life and conceptions of the Japanese (*Journal of Ethics, VI*), p. 184; 190 sqq.

sione amabile ed involontaria; è un amore che, instancabilmente, cerca e lotta; è un abbandono più paziente che non rassegnato. Nessun timore che qui l'amore porti il dolore, giacchè il nostro bene ed il nostro male si trovano intimamente connessi con una serie di interessi che sorpassano di molto il dominio dell'affermazione egoistica dell' individuo isolato. In ciò esiste una fiducia profonda nella potenza che egli possiede di allargare gli spiriti, sentimento che non lascia posto alcuno a scrupoli ristretti. E questo amore agisce in forza dell' idea di un regno in cui ciascun individuo occupa un posto in cui troverà la sua perfezione personale in una giustizia perfettamente superiore.

Gesù era nato da una razza e da una civiltà perfettamente diversa da quella in cui era nato il Budda. Per un altro verso, tra l'uno e l'altro passa l' intervallo di cinquecento anni, e di questi due fondatori di religioni, il giudeo ha vissuto in condizioni storiche assai più agitate e più complesse di quelle dell' India. Ma hanno questo in comune, che la loro grandezza non riposa sopra di un' idea o di una istituzione particolare alla quale essi abbiano dato la stura, ma sulla forza meravigliosa di concentrazione con la quale raccolsero gli elementi più significativi della vita delle loro rispettive nazioni, riposa sulla profondità della vita interiore con la quale realizzarono il pensiero delle epoche precedenti, finalmente sulla forza di attrazione che possedevano le loro rispettive personalità, forza che da loro si diffuse sul mondo.

Gesù di Nazaret è l'uomo dell' intuizione e della metafora; è una figura profetica. La sua riflessione appartiene al tipo analitico; egli traccia delle grandi divisioni, pone delle barriere, scopre delle supposizioni. Ha voluto condurci servendosi delle grandi opposizioni della vita, e non col farcele vincere girandole.

Budda rigettava tutte le metafore e tutte le idee, come inadeguate all'espressione dell'essere supremo, ed è particolarmente qui che si rivela la sua energia intellettuale. Gesù, in quella vece, non aveva scrupoli di questo genere; Egli non ha mai detto quali si fossero i limiti dell'elemento metaforico, e questo fatto ha dato la stura alla maggior parte dei grandi dubbi, dei grandi conflitti che si sono prodotti in seno alla chiesa da lui fondata. Tutti vanno d'accordo nell'ammettere che talune espressioni esigono di non essere interpretate se non simbolicamente. Ma fin dove arriva l'elemento simbolico? L' impossibilità

di sciogliere questo problema viene ad apparire chiaramente dal temperamento stesso del fondatore.

Nell' idea del regno di Dio, tale e quale viene enunciata da Gesù, c'è la possibilità, già indicata per ogni individuo, di poter raggiungere il bene sommo, senza che per questo vengano a rimanere cancellate tutte le distinzioni. In tal modo è sommamente caratteristico il gruppo di personalità che costituivano il nucleo apostolico. I discepoli di Budda non possiedono questa caratteristica dell' individualità. Questo fatto si deve attribuire alla differenza di razza che passava tra gli Indiani ed i Giudei. Si è arrivati fino al punto da affermare che l' India è il paese dei tipi e che il popolo indiano non ha il potere di formare delle forti individualità. Per lo men questa differenza si trova fortemente marcata nella personalità dei grandi maestri indiani. Gesù conduceva i suoi discepoli verso un grande movimento storico, verso una lotta per l' ideale contro l'opposizione del mondo; e non è se non in una lotta di questo genere che la personalità può svilupparsi in ciò che ha di particolarmente suo. E tuttavia, c'è un punto in cui il contegno di Gesù di fronte alla storia è analogo a quello di Budda. In realtà, egli annette un grande valore a questo sviluppo che si verifica verso uno scopo futuro, ma al tempo stesso afferma che questo scopo non può essere raggiunto in modo positivo, agendo frammezzo alle condizioni imposte dal tempo; non può essere raggiunto se non col mezzo di una crisi sovrannaturale, alla quale gli uomini devono esser sempre pronti. E poichè la crisi deve avvenire in breve, un contegno di tensione e di aspettativa, una incessante osservazione ed una grande pietà, ecco ciò che è veramente qualche cosa di essenziale per coloro i quali vivono nell'aspettativa. Anche qui, come in Budda, non abbiamo alcuna spiegazione dell' importanza che è necessario annettere a questo sviluppo ed a questa cultura assai complessa che vengono ad essere interrotte in modo così brusco.

La grande importanza, però, che veniva in tal modo attribuita ad una vita di aspettazione e di sforzi, era fornita di un profondo significato. Il contegno profetico di Gesù, nonchè il carattere apocalittico delle idee da lui sostenute, apprendevano agli uomini, servendosi di grandi immagini, ad aver sempre presenti dei grandi scopi, a non perdersi nei piccoli, dei grandi scopi che devono esser raggiunti avendo fiducia nel tempo, e non sopprimendo il tempo. In forza di un cumulo di trasformazioni e di adattamenti, questo contributo alla vita

spirituale è stato conservato alla vita ulteriore dell'umanità, anche dopo la distruzione del quadro ristretto nel quale questo contributo primamente è stato presentato. La volontà dell'uomo, frammezzo a tutte quelle lotte alle quali deve andar soggetta, ha riscontrato nelle grandi metafore di Gesù altrettanti simboli che essa ha potuto addottare e fare suoi per completo e senza sforzo. Ma una trasformazione di questo genere, un'adattamento di questo genere non si presentava altrettanto facile per le idee del Budda; costui presentava delle ragioni in favore del riposo, e non in favore dell'azione ed in tal guisa l' influenza da lui esercitata positivamente sulla vita dello spirito e sulla civiltà fu necessariamente qualche cosa di ristretto. I pensieri del Budda sono come i grani di frumento i quali senza corrompersi e senza germinare, ancor oggi si trovano nelle tombe egiziane tali e quali vi vennero collocati parecchi secoli or sono. Ma le idee di Gesù hanno dato prova di esser estremamente feconde; imperocchè, pure smarrendosi per completo nella loro forma originaria, in virtù di questa stessa dissoluzione alla quale sono andate soggette, sono riuscite a ritrovare la vita, per crescere ed agire frammezzo a nuove condizioni di cose, attraverso ad una successione di storici adattamenti. Budda ha « raddolcito » l'Asia, ma Gesù ha insegnato all'Europa un grande « Excelsior ».

D)

Il principio di personalità è desso un principio di accrescimento oppure di dissoluzione?

100. L'incremento e la dissoluzione non sono esclusivi l'uno dell'altra, giacchè il grano di frumento perisce per rigerminare; ma vi sono delle dissoluzioni che non conducono ad alcun incremento. Si è detto sovente che il principio di personalità è puramente un principio di negazione e di disintegrazione; imperocchè pare che venga a collocare la differenza al posto dell'unità, e l'individuale al posto del collettivo. Adunque, questo principio non deve venire a trovarsi in opposizione colla concezione del mondo che cerca l'unità dietro alle differenze, come tendono più o meno a fare tutti i pensieri e tutte le credenze,

semplicemente perchè questo principio viene, in una parola, ad isolare gli individui?

Per un certo tempo, probabilmente, gli effetti deleteri del principio di personalità dominano. Ma nel dominio religioso ci sono molte cose che, se vogliono avere un avvenire, devono andare dissolte. Tale è, a mo' d'esempio, il carattere gerarchico, posto sotto l'influenza della tradizione, che fino al giorno d'oggi le religioni hanno generalmente presentato, e che il più delle volte va assai poco d'accordo col carattere personale del loro fondatore. C'è pure da sbarazzarsi di un certo numero di pressioni che vengono esercitate sulle coscienze degli aderenti ad una data religione; e in questo, la comunione di idee e di sentimenti è certamente costretta a soffrirne. Questo verrà ad arrecare molti dolori a molti, non solamente a coloro che non possono rimaner soli, ed a coloro che abbiamo chiamati col nome di nature ecclesiastiche, ma anche a coloro che, nonostanti tutte le differenze, sentono il bisogno di essere in comunione con altri. Da un altro lato, il principio di personalità, alla pari di tutti i grandi pensieri, può venir compreso male ed esser male applicato. Si può credere che lo stesso venga realizzato sottraendosi all'influenza di tutti gli esempi e di tutta la dottrina che può esser fornita dalla tradizione e dall'esperienza degli altri uomini, ma in questo modo non si perviene se non ad essere degli sciocchi senza l'aiuto di nessun altri.

In opposizione al cattolicismo, il protestantesimo insiste sul principio di personalità. In esso sta al tempo stesso la sua forza e la sua debolezza. È la sua debolezza, perchè lo stesso fa sì che l'autorità non possa venire ad occupare quel posto che occupa in seno alla chiesa cattolica. La chiesa protestante non impone il rispetto, un rispetto che si debba esigere da tutti i suoi membri individuali, un rispetto che venga considerato come la fonte di ogni insegnamento, e nella lotta da essa ingaggiata con la potente organizzazione cattolica, sempre più di lei centralizzata, manca assolutamente di solidarietà. Viceversa, se l'avvenire appartiene alla libertà ed alla verità personale, in ciò consisterà per la chiesa protestante una sorgente ognor più ricca di forza, e cioè se il protestantesimo deve interessarsi più seriamente di quanto non abbia fatto fin qui, alla causa del principio al quale deve la sua esistenza. Nel secolo XIX, il cattolicismo ha potuto fare ciò che il protestantesimo non ha mai potuto fare fin qui e non potrà mai fare, e cioè creare nuovi dogmi. Ma se il protestantesimo venisse a procurare

nuove personalità, ciò non avrebbe un valore ancora maggiore? Dal punto di vista cattolico, la differenza che passa tra l'ortodossia e le libere opinioni religiose, è stata recentemente descritta in questo modo: « Questa verità esiste essa fuori della cerchia dei credenti? Corrisponde essa ad una realtà obbiettiva? S'impone essa dal di fuori? Sarebbe essa per avventura, un' emigrata dell'al di là? Oppur, qualora venga considerata nel foro interiore di ciascuno, sarebbe essa il frutto della coscienza personale, la risultante della religione individuale, l'espressione e la traduzione della pietà intima, in una parola, sarebbe qualche cosa di semplicemente soggettivo?... La verità religiosa deriva direttamente da Dio, oppure si va lentamente elaborando dentro ciascuno di noi? Nel primo caso essa è; nel secondo, *diviene* (1). A tutto questo si può aggiungere che se la verità religiosa riposa sull'esperienza, e non si può raggiungere se non mediante l'esperienza, si trova chiaramente in uno stato continuo di sviluppo, e questo in ciaschedun individuo in particolare. Ma questo non le impedisce di corrispondere ad una realtà, e cioè alla relazione che passa tra il valore e la realtà. La verità religiosa quale altra relazione potrebbe esprimere? E questa relazione può essa venire alla luce del sole, al di fuori della personalità individuale? Se supponiamo che la stessa si estenda anche al di là della vita umana, non possiamo fare questa supposizione se in ciò fare non veniamo aiutati dalla poesia e dall'analogia; finchè dura la vita personale possono sempre venire a nascere nuove relazioni tra il valore e la realtà, e perciò nuove verità. Se colla parola « Dio » si intende qualche cosa che non si trova al « di fuori » di noi, solamente, ma anche qualche cosa che é vivente in tutta la realtà, in ogni valore — e cioè, precisamente, nella relazione che passa tra il valore e la realtà e nelle personalità che esperimentano queste realtà — allora noi veniamo a fabbricare un falso dilemma quando supponiamo che bisogna dire che, o una verità viene direttamente da Dio, oppure viene elaborata da ciascuno di noi.

Il protestantesimo, come ha fatto osservare in modo evidente il Sabatier, è un metodo, e questo metodo non può esser altro all'infuori di quello che ci vien dato col principio di personalità, col riconoscere le personalità individuali quali altrettanti centri di valore e di esperienza. Si comprende di leggeri, che i riformatori non sono riu-

(1) Georges Goyau, *l'allemagne religieuse ; le protestantisme*, Paris 1898, p. 121.

sciti a vedere tutto questo. Essi hanno disciolta la chiesa esistente, non sono arrivati fino ad un principio logico che fosse capace di fornire una base più sicura dell'attuale ad una nuova chiesa.

Il cattolicismo è stato vinto dal protestantesimo ecclesiastico precisamente in quel modo con cui l'astronomia di Tolomeo è stata vinta dall'astronomia copernicana. Copernico non si è accorto che una volta che la terra fosse stata buttata giù dal seggio prima occupato di centro dell'universo, doveva venirne a risultare in modo assolutamente necessario la scomparsa di ogni punto centrale; dal canto loro i riformatori, nel campo religioso, non si sono accorti che, una volta detronizzato il papa, non era più possibile trovare alcun luogo in cui insediare l'autorità assoluta nella chiesa. La storia non era in grado di fornirci questo luogo. Se si vuole l'autorità, bisogna esser logici ed abbandonare il protestantesimo e fare ritorno a quella chiesa che meglio di qualunque altra è riuscita a realizzarlo in se stessa, come principio.

101. Nessun dubbio, che noi viviamo in un' epoca che si deve considerare critica e punto organica. Ma ciò non vuol dire che siamo costretti ad ammettere che le sole forze che oggi si trovano in azione, siano delle pure e semplici forze dissolventi. Non c'è nulla che impedisca che alcuni piccoli gruppi di persone si vadano raccogliendo attorno ad una tendenza spirituale comune di pensiero, oppure attorno ad un simbolo comune. Ed una unione di questo genere è sovente assai più forte e stretta e più libera e profonda che non una unione in cui il vincolo di unione sia costituito dall'autorità tradizionale. Ma vi ha ancora di più; il principio di personalità, che è esso stesso l'espressione di una grande verità, si può considerare come uno dei valori spirituali più elevati che ci siano. Qualunque sia la credenza che uno abbia, oppure debba avere, il semplice fatto che vi mette tutta l'anima sua, e che nella scoperta e nell'assimilazione di quanto crede la sua individualiià viene a riscontrare uno scopo in base al quale svilupparsi, attribuisce a questa credenza un valore che non le potrebbe esser imposto dal più sicuro sistema di idee già formate. Ecco un punto sul quale gli uomini possono arrivare ad intendersi reciprocamente, per quanto possano ampiamente divergere per ciò che riguarda il contenuto della loro fede. Man mano che meglio si vanno apprezzando le sfumature personali, l'accento personale viene sempre meno ad essere sacrificato all'integrità dei dogmi

positivi. Qui ci accorgiamo di una estensione del mondo dello spirito che, anche a prima vista, non è meno importante di quello che lo fosse al tempo suo l'estensione del mondo della materia. Il più bel fiore di ogni civiltà fiorisce nell'intelligenza simpatica che gli uomini hanno per la personalità gli uni degli altri; e dal lavoro di queste personalità probabilmente ne verrà a risultare che le stesse considereranno le questioni essenziali da un punto di vista perfettamente diverso da quello in cui ci siamo noi stessi collocati. Fino ad oggi si son fatti ben pochi progressi su questa strada. Ma il principio di personalità è un principio positivo e fecondo, e lo è precisamente perchè ci va indicando questa direzione; ed in tal modo esso rende impossibile un sentimento di solidarietà assai più profondo di quello che può venir prodotto da una semplice adesione agli stessi dogmi.

Nel campo della filosofia, quanto più il principio della personalità si va traducendo in pratica particolarizzandosi, tanto più sta ad indicare la ricchezza e la pienezza del reale. La storia della filosofia sta a dimostrarci che questo fatto è stato soprattutto riconosciuto da quei pensatori i quali insistono sull'unità (tali, a mo' d'esempio, Montaigne, Spinoza e Fichte). Il principio dell'unità del reale ha da essere tanto più potente, e la sua azione deve mostrare di possedere un carattere tanto più profondo e più intimo, quanto più le differenze che tendono a rivelarsi negli individui sono numerose e forti. Riesce anche troppo facile il credere all'unità quando si scancellino, oppure vengano mal concepite le divergenze che vi si riscontrano. La contemplazione religiosa va rivelando all'uomo, la credenza del quale nell'unità sia fornita di un carattere meno astratto, rivela, dico, con quali differenze la vita dell'universo può venire ad apparire nei singoli esseri che la vivono. Ciò non scuote punto la sua fede; in quella vece, si deve dire che viene a corroborarla. Il suo dubbio si va applicando a questa fede superficiale all'unità, che la concepisce come cosa puramente astratta o come cosa puramente esteriore; ma questo stesso dubbio ha le sue scaturigini in una fede ancor più profonda (*alte dubitat qui altius credit*). Altrettanto si può dire che avviene nel dominio morale. Il regno delle personalità, che viene ricercato da ogni sistema morale, in modo più o meno ardente, sarà tanto più perfetto, quanto più grande sarà il numero di personalità diverse che verrà ad abbracciare in una reciproca armonia. Il criterio per poter giudicare del valore di una società umana non consiste solamente nell'egemonia dell'unità e della

legge, ma altresì nella molteplicità delle qualità, dei diversi centri di valore e di esperienza che la stessa è in grado di combinare. Altrettanto si può dire che si verifica nel campo puramente psicologico. La forza del principio di personalità trascina la psicologia comparata in un cumulo di problemi i quali sono forniti di una estensione e di una profondità che sorpassa di molto il quadro dell'antica psicologia. Ciò si verifica soprattutto nella psicologia religiosa. Fino ad oggi, la storia della religione si è occupata esclusivamente delle opinioni professate in comune nel campo religioso. Ma assai più, probabilmente, si verrebbe ad imparare dalla storia delle concezioni individuali della vita, e dal momento che tutti quanti noi siamo degli « individui », in luogo di essere « l'uomo » in genere, probabilmente ciò che ci rivelerà quale delle due concezioni sia la più vera, sarà lo studio dei primi, quando sarà venuto il tempo in cui questo studio si possa fare con sufficiente esattezza.

Un principio che discopre così vasti orizzonti, un principio che dà la stura a problemi così gravi e complicati, un principio, dico, di questo genere non può essere puramente e semplicemente un principio di dissoluzione. È uno dei più saldi principii che siansi mai potuti stabilire.

E)

Dotti e laici.

102. Stando al principio di personalità, le convinzioni religiose di ogni individuo devono essere acquistate per mezzo della sua esperienza personale dei valori, della realtà, o della relazione reciproca che passa tra queste due serie di termini. Da questo ne deriva che tutto il mondo esercita un ministero spirituale. Ma la dipendenza di fronte a se stesso, nonchè l'attività personale, si sviluppano assai meglio in una azione reciproca non solamente colla vita reale, ma ancora colle altre personalità, che considerano la vita in modo indipendente, e che hanno il privilegio di conoscere il mondo del valore, alla pari di quello della realtà, in una maniera più completa e più comprensiva, di quello che sia permesso all'individuo che da poco tempo è entrato nella vita. Così, il principio di personalità non viene ad escludere gli esempi ed i maestri. La distinzione che passa tra dotti e laici non viene punto

a scomparire. In quella vece, quanto più il principio di personalità si spingerà lontano, tanto meglio i profani verranno ad accorgersi di avere bisogno dell'aiuto dei dotti, e tanto meglio si troveranno in grado di servirsi di ciò che da costoro possono imparare. Riconosceranno il valore dell'opera di questi dotti, opera che consiste nel farci comprendere quel vasto sistema di relazioni che è il reale, e le ricchezze infinite che esso contiene, e nel sostituire i sogni ed i dogmi con una conoscenza veramente chiara. E tuttavia, essi verranno a sapere che, in ultima analisi, il pensiero umano non è in grado di trovare l'ultima parola dell'enigma della vita se non nell'esperienza e nella credenza individuale, e non servendosi di una filosofia « illuministica » oppure di un vecchio dogmatismo. Allorquando ogni individuo fa il suo bilancio spirituale pigliando come base le sue proprie esperienze ed il suo proprio sviluppo intellettuale, deve riscontrare un aumento continuo di ricchezza di vita spirituale. Considerata sotto il suo punto di vista scientifico, la personalità è l'ultimo enigma, probabilmente l'enigma insolubile, il punto finale di arrivo che si intravvede solamente in confuso. Imperocchè il pensiero scientifico è esso stesso un' attività spirituale, che non può essere esercitata se non da una persona, e l'ultimo enigma rimarrebbe senza una soluzione, anche quando la scienza riuscisse a spiegare tutto il resto, per lo meno fino a che non sia riescita a spiegare la sua propria ultima ipotesi. Una spiegazione più minuta e più chiara di tutto questo, io mi sono sforzato di darla nella mia *psicologia* ed ho posto termine alla seconda edizione di quest'opera con queste parole: « Il pensiero che tutto spiega rimane di per se stesso un problema ultimo ed eterno ». Ma — nella vita — la personalità è la prima; essa ci porta tutto il resto, compresa la scienza ed a tutto imprime il suo carattere indelebile. Dagli impulsi instintivi della vita, in cui la personalità viene sempre a rivelarsi sotto nuovi aspetti, fino ai risultati ultimi del pensiero scientifico, passa una lunga serie di transizioni; ma allorquando la vita, come la scienza, comprende bene se stessa, in nessun luogo viene a riscontrare che ci sia una qualche interruzione o qualche brusco salto.

103. La cosa viene ad apparire sotto una luce affatto diversa, quando la si consideri dal punto di vista del principio d'autorità. Nella chiesa cristiana, allorquando giunse al suo termine l'epoca in cui la rivelazione aveva continuato in modo immediato, mediante la « testimonianza dello Spirito e della Potenza », nell'ispirazione individuale, ed

allorquando le esperienze personali incominciarono a trovarsi in urto coll'autorità della chiesa, la differenza tra i dotti ed i profani non tardò a farsi sentire, assai più per ciò che riguarda le questioni scientifiche. Tanto se la chiesa rinviava il laico ad un papa infallibile, scelto da lei stessa, quanto se lo inviava ad un libro garantito come infallibile dalla chiesa, dopo esser stato convenientemente scelto ed espurgato, in ambedue i casi il laico era obbligato a mantenersi in un contegno puramente passivo. La sua fede diveniva una fede semplicemente implicita.

E tuttavia, venne il tempo in cui anche gli uomini di chiesa vennero ad accorgersi di trovarsi nella posizione dei laici. Ciò avvenne quando si incominciò a mettere in dubbio la solidità della traduzione, e sopra tutto l'autenticità della bibbia. Il principio d'autorità condusse naturalmente allo studio della storia delle autorità. Ma a chi spetta il decidere della verità di questa, oppure di quella concezione storica dello sviluppo dell'autorità? Nessun dubbio è possibile, qualora si esamini la cosa dal punto di vista scientifico: l'origine e lo sviluppo di tutte le tradizioni e di tutti i libri non si può studiare scientificamente se non servendosi della filologia e della critica storica. Ma i predicatori ed i teologi, il più delle volte, ignorano tanto la filologia quanto la critica, alla pari della comune dei laici, e perciò l'autorità è venuta finalmente a passare dalle mani degli uomini di chiesa a quelle dei dotti. Però questa la fu una cosa che rimase diligentemente ignorata. Al concilio di Trento venne solamente dichiarato che l'autorità della bibbia è fondata sull'autorità della chiesa, e che solamente la chiesa ha il diritto di decidere che cosa si debba accettare come vera tradizione, ma decise anche che la traduzione latina della bibbia, la Vulgata, che da secoli era in uso nella chiesa, doveva essere il fondamento di ogni sermone e di ogni discussione. I membri di quel concilio non intendevano di permettere che « dei grammatici e dei pedanti » avanzassero i vescovi ed i teologi, e nemmeno volevano scomodarsi ad ammettere che un erudito in greco od in ebraico fosse in grado di pronunziare un giudizio su di un eretico (1). Nel mondo protestante si è prodotto un fenomeno analogo, il quale, in epoca abbastanza recente, ha poi assunte grandi proporzioni. L'ortodossia prote-

(1) Sarpi, *histoire du concile de Trente*, trad. fran. per Amelot, de la Haussyae Amsterdam, 1686, pp. 137-149.

stante ha posto capo al governo dei teologi, dal momento che i teologi versati negli studii biblici erano i soli che fossero in grado di decidere quale fosse la vera dottrina. La reazione iniziata dai laici contro questo stato di cose fu in gran parte responsabile della propagazione del pietismo e del razionalismo; i laici volevano detronizzare quegli innumerevoli piccoli papi che erano venuti ad occupare il posto del grande. Ma allorquando il razionalismo riuscì ad organizzarsi in un sistema dottrinale, contro di esso venne a designarsi un nuovo movimento di laici. Molti cenacoli si nutrivano di antichi testi e di antiche tradizioni, che più non si riscontravano nella nuova teologia razionalitica; per un altro verso, il razionalismo esigeva una nuova interpretazione della bibbia e della tradizione, non un nuovo atteggiamento critico di fronte all'una ed all'altra, mentre che i laici preferivano starsene alle parole sacre tali e quali si trovavano nel testo. Oggi, la fede in queste parole costituisce un principio democratico. Recentemente si è detto ancora una volta, come al concilio di Trento, che « la credenza dell'ignorante non può dipendere dalla testimonianza del dotto » Grundtvig (1).

Tuttavia, i dotti non hanno abbandonata la ricerca, soprattutto la ricerca dei rapporti interiori ed esterni che passano tra i varii scritti biblici coll'epoca che li ha visti nascere. Le idee religiose sono state discusse sotto il punto di vista della filosofia generale, la quale ha pure penetrato, con una quantità maggiore o minore di logica, anche il dominio della stessa teologia. Da ciò ne è venuto a sorgere un conflitto tra la chiesa e la teologia, conflitto che è una delle caratteristiche più degne di nota del tempo nostro. La teologia, che assai spesso è stata considerata come qualche cosa che si trova agli antipodi della scienza, viene oggi ognor più ad esser riconosciuta come una scienza di avanguardia. Ciò posto, come ha detto un teologo moderno, la teologia viene ad essere quasi una specie di turacciolo tra la chiesa ed il pensiero scientifico, un turacciolo del quale l'una e l'altra parte si servè a modo suo.

Imperocchè il principio d'autorità tiene testa per due versi; per un verso, contro la libera vita personale dei laici, ai quali dice esser loro do-

(1) Per ciò che riguarda il movimento religioso nelle prime decadi del sec. XIX, nei suoi rapporti coll'epoca immediatamente precedente, cfr. il mio trattato « *la fede e la scienza nel loro sviluppo storico* », solamente in danese.

vere sottomettersi all'autorità della chiesa, e per un altro, contro la scienza, quando si accinge a provare l'origine ed il valore di queste forme. Ma il tratto più notevole della faccenda è pur sempre l'adesione ognor crescente al principio d'autorità negli ambienti laici nel corso del secolo XIX. Questo principio ha dimostrato il suo valore democratico; unitamente ad un rifugio, esso offre la certezza e l'appoggio a coloro ai quali le circostanze esterne ed interne non permettono la ricerca indipendente, con tutte le sue pene, i suoi pericoli e le sue crisi. Ogni giorno più si vede con qual mano di ferro il cattolicismo tiene vincolate le masse; e nelle chiese protestanti ci sono dei laici i quali, predicatori o no, dirigono, in numero ognor crescente, la vita religiosa. In queste chiese, i laici, assai più che le autorità ecclesiastiche, hanno il controllo dell'ortodossia dei predicatori. Questa influenza si estende perfino alla teologia, poichè i predicatori, i quali sono essi stessi controllati dai laici, attendono di esser consultati per la nomina dei professori di teologia. Come già si è fatto osservare, la chiesa non può vivere nè con la sola teologia, nè senza teologia (1).

104. Allorquando la chiesa vuole intervenire tra la scienza e la vita personale dell'individuo, e si sforza di tenerle separate, va a dar di cozzo nel medesimo tempo in due potenze spirituali, e questo suo atto non tarda ad avere la sua punizione.

Lo splendore intellettuale, che, in una certa epoca, aveva le sue scaturigini nei principali personaggi della chiesa e di là illuminava tutta quanta la vita della chiesa, ormai si può considerare come estinto. Si fa ogni giorno più raro il pensiero religioso vero, serio, concentrato. Gli uomini si accontentano di chiedersi ansiosamente se veramente hanno soddisfatti i dogmi della tradizione. In seno alla chiesa cattolica, si vive ancora oggi la vita del secolo XIII, in seno alla chiesa protestante si vive quella del secolo XVII. A questo predominio della tradizione, bisogna, però, aggiungere un altro tratto, assai più degno di essere osservato, tratto che è particolare della chiesa d'oggi,

---

(1) « Le chiese non potevano nè sopportare la teologia, nè farne senza. La teologia ha della scienza e tuttavia non é una scienza » ma una utilizzazione della cultura scientifica a scopi ecclesiastici. Questo dualismo nella natura della teologia non sempre è necessariamente tanto penoso quanto lo è stato per noi nei due ultimi secoli. Però rimarrà sempre. « Tröltsch *die selbständigkeit der religion* (*zeitschrift für theol. Und kirche,* VI, p. 109 ». L'espressione di « cuscino » si riscontra nello stesso passo.

voglio dire il grande lavorio filantropico che la stessa è venuta organizzando. Frammezzo a noi vive ancora il tipo di S. Vincenzo de' Paoli. Ma il vantaggio che ottiene la filantropia col non consacrare nè tempo, nè forza alla vita del pensiero, non può affatto compensare l'inconveniente al quale va ad esporsi la vita spirituale per il semplice fatto che l'indipendenza viene a trovarsi inceppata, per timore di portare la libera discussione nel campo delle questioni più importanti della vita.

Le due forze spirituali, che la chiesa si sforza di mantenere separate, verrà giorno in cui scopriranno la loro potenza e si uniranno. Considerandole un poco più davvicino, si scorge che lo sviluppo moderno della chiesa, caratterizzato, com'esso è, da una adesione cosciente al principio d'autorità, in ambienti assai più ampii di quanto lo potessero essere in passato, si trova, però, in armonia col principio di personalità. Il movimento che si verifica tra i laici può, per un momento, sembrare che produca un effetto ostile alla scienza, e capace di ritardarne lo sviluppo; ma in se stesso e per se stesso, esso è un segno che la fede riposta nella lettera morta viene ognor più a cedere il posto ad una fede viva, e tra queste due specie di fede, questo principio di personalità lascia trasparire chiaramente verso quale delle due debba propendere la nostra scelta. Grazie all'importanza che si annette alla salute di ogni anima individuale, oggi il numero d'uomini che si eleva ad una vita veramente personale è assai maggiore di quello che lo fosse in altri tempi, e questa vita, una volta risvegliata, non si lascierà allontanare dall'opera sua, che consiste nel dare un aspetto nuovo alle forme antiche, ed anche di sorpassarle. Talvolta le truppe si avanzano assai più celermente precisamente su quella linea di battaglia delle forze dello spirito, dalla quale meno si poteva aspettare la celerità. Spessissimo vengono a scaturire nuovi valori, non dal mondo della critica e dell'analisi, ma da quei cenacoli in cui si è vissuto in un profondo fervore per gli antichi valori. Non sempre la storia segue una linea retta.

Capitolo IV.

Il problema morale della filosofia della religione.

I.

La religione base della morale.

So vie die Völker, bessern sich auch ihre Götter.
LIGHTENBERG.

Mit ihren Gemeinden wachsen die Götter.
ERWIN ROHDE.

105. Nelle sue epoche classiche, la religione ha fornito all'uomo ogni concezione ed ogni conoscenza che egli potesse avere del reale; e, nello stesso modo, essa gli ha fornita la sua morale, e cioè essa gli ha indicati i fini supremi della volontà e del pensiero, gli ha proposto dei modelli, gli ha fissato delle norme e delle leggi. A quella guisa che la spiegazione che essa dava della natura era basata sull'intervento di potenze sovrannaturali, così la sua morale era basata sulla rivelazione della dipendenza in cui si trova l'uomo di fronte ad un cumulo di forze sovrannaturali che dirigono il suo destino in questo mondo, e probabilmente anche in un altro. Adunque, la morale qui si trova ad esser fondata sulla storia naturale. Ciò dipende dalla relazione in cui si trova l'uomo di fronte al mondo sovrannaturale, per cui ha bisogno di sapere se si trova in grado di vivere moralmente nel mondo della natura. E questo non era illogico, conciossiachè nell'epoca classica della religione, gli uomini ne sapevano assai più del mondo sovrannaturale che non del mondo della natura, e sapevano che la vita, in quest'ultimo mondo, non era se non un mezzo per guadagnarsi la vita nel mondo sovrannaturale.

Tuttavia, il rapporto è assai più complicato di quello che potrebbe apparire a prima vista. Io ho parlato della religione solamente nella

sua epoca classica. Ma la natura del rapporto che passa tra religione e morale, tale e quale viene ad apparire in quest'epoca, possiede una lunga storia retrospettiva. E se noi studiamo questo rapporto attraverso al suo sviluppo storico, riscontreremo che tra la religione e la morale passa un'azione ed una reazione continua, di modo che, non solamente la religione influisce continuamente sulla morale, ma viceversa, lo sviluppo morale dell'uomo reagisce, a sua volta, sul carattere e sul contenuto della sua religione. Da un altro lato, quando ci faremo a parlare del *fondamento* e della *giustificazione*, riscontreremo che, tutto sommato, è la religione che si trova basata sopra un cumulo di idee morali, e non viceversa — anche nelle epoche classiche della religione. Il valore e l'importanza, che si attribuiscono alla religione, suppongono logicamente talune idee morali, che la coscienza religiosa non si sente portata a formulare in maniera precisa. Bisogna che ci facciamo ora ad esaminare, dal punto di vista logico e dal punto di vista storico, a qual punto siano giunte le cose, quando la religione arriva fino a reclamare per sè il titolo di fondamento della morale.

106. Nelle forme sue più basse sotto le quali noi la conosciamo, non si può dire veramente che la religione possieda un fondamento morale. Gli dei vengono ad apparire come altrettante potenze dalle quali l'uomo dipende, ma non come altrettanti modelli di condotta. o come altrettanti direttori di un ordine morale del mondo. Tuttavia, e come abbiamo già visto, sotto il concetto di Dio esiste un lungo lavorio di evoluzione, il quale viene a trovarsi essenzialmente determinato dall'influenza che la vita del sentimento esercita sulle forme e sulle modalità del pensiero. Il lavorio, che presiede allo sviluppo dei miti, delle leggende e dei dogmi, non è di natura esclusivamente intellettuale ; il sentimento è continuamente in azione, scegliendo, rigettando, rinforzando e restringendo. E la vita del sentimento è, a sua volta, naturalmente determinata dalla vita umana e dalle sue condizioni. Il sentimento morale si sviluppa nella lotta per la vita, lotta dell' individuo, ma soprattutto lotta di famiglia, di clan, di nazione. Nelle varie fasi di questa lotta, l'uomo viene a scoprire il valore della giustizia e dell'amore. Questa esperienza non può fare a meno di esercitare una influenza sulle idee religiose. Anche se in origine queste idee si fossero formate senza la cooperazione dei motivi morali, dovrebbero ormai andarsi sviluppando in armonia con

le idee morali. Dal grado di semplici potenze o forze naturali che si potevano sfidare, alle quali si poteva sfuggire, gli dei salirono al grado di potenze morali, che l'uomo non poteva, nè voleva sfidare. Le immagini degli dei non poterono assumere un carattere morale se non allorquando gli uomini ebbero scoperta l'esistenza di problemi morali in seno alla vita pratica ed ebbero sviluppato un sentimento morale, che in principio potè anche non essere troppo forte per potersi opporre con indipendenza agli altri sentimenti. Giunti a questo punto, gli scopi principali della vita umana divengono — per la maggior parte e sotto una forma idealizzata — gli scopi degli dei. Gli dei posano a campioni ed a difensori dei più elevati valori che gli uomini abbiano mai conosciuti nella loro lotta per l'esistenza. Quali altri scopi, quali altre qualità potrebbe mai l'uomo attribuire ai suoi dei da concepire come divine, all'infuori di quelle che la sua esperienza gli ha appreso a riconoscere come le più elevate? L'uomo ingrandisce coll'ingrandire dei suoi fini, e con lui ingrandiscono i suoi dei. È psicologicamente impossibile che l'uomo abbia potuto concepire delle facoltà e delle volontà divine che in qualehe modo non ha mai esperimentate. Questo è vero non solamente dell'idea che egli ha di Dio, ma anche dell'idea che egli ha dell'immortalità. Nei gradi più bassi, l'idea dell'immortalità è un'idea priva di qualunque significato morale alla pari dell'idea dei suoi dei. Quando l'uomo versa in questa condizione, è naturale il credere che egli non muoia; le immagini colle quali denota la memoria ed i sogni, non stanno forse ad indicare che i morti possono ancora esercitare sopra di noi una qualche influenza? Considerata sotto il punto di vista dell'animismo, la credenza nell'immortalità fa parte della filosofia naturale dell'uomo, ma non possiede necessariamente un significato morale. La continuazione della vita dopo la morte è, in se stessa e per se stessa, altrettanto indifferente quanto lo può essere il fatto di sapere se noi vivremo in questo mondo alcuni anni di più od alcuni anni di meno. Alla credenza nell'immortalità si può annettere un valore morale solamente allorquando alla stessa va annessa la concezione di un giudizio, di una serie di ricompense, oppure di castighi.

Il passaggio dalle religioni naturali alle religioni morali molto a proposito è stato considerato come il passaggio più importante di tutta la storia della religione (1). È assai più importante del passag-

(1) Tiele, *eflements of the scienc of religion.* I pp. 63-67.

gio dal politeismo al monoteismo, al quale troppo spesso si è annessa un'importanza eccessiva.

107. E tuttavia, le stesse religioni naturali hanno la loro morale, giacchè di fronte all'uomo hanno delle esigenze determinate. L'uomo è obbligato ad addimostrare rispetto ed obbedienza alle potenze divine, che esigono che si facciano in loro onore delle ceremonie e dei sacrifizii. In tal modo gli uomini debbono vegliare su se stessi ed esercitarsi nell'obbedienza; apprendono la subordinazione, e nel medesimo tempo vengono ad acquistare un orizzonte più esteso. Il culto della famiglia, quello del clan, quello della nazione, dal momento che sono culti comuni a tutti, contribuiscono tutti a sviluppare un sentimento di solidarietà che può venire ad acquistare un certo qualche valore morale. E siccome le forme di culto vengono trasmesse di generazione in generazione, siccome il compimento delle stesse viene ad esser considerato come un sacro dovere, così viene fortemente inculcata a tutti l'idea di una storica connessione che bisogna procurare di raggiungere. La coscienza della continuità viene sviluppata mediante la dipendenza interna in riguardo « degli dei dei nostri padri ». Adunque, anche qui, e cioè allo stadio delle religioni naturali, noi vediamo che la religione esercita un potere di disciplina, opera preparatoria che in seguito può venire ad acquistare una grande importanza per lo sviluppo morale.

Tra le religioni naturali e la religione morale, riscontriamo una folla di forme intermedie. Anche quando gli dei vengono concepiti come organizzatori del bene morale, non è necessario supporre che obbediscano essi stessi alle leggi che impongono. Essi, rappresentano soventi volte il bene senza esser essi stessi buoni. Questa opposizione, viene sovente ad apparire in modo assai ingenuo nelle religioni popolari. L'uomo non pensa nemmeno di esigere dai suoi dei ciò che essi esigono da lui e dagli altri uomini. D'altra parte, taluni stadii differenti di sviluppo morale sono assai spesso in lotta gli uni contro gli altri in una sola e stessa religione popolare, imperocchè queste religioni possiedono un carattere conservatore, e ben volentieri si aggrappano alle forme antiche, anche dopo che hanno accettate le nuove idee. Se, nei tempi antichi, gli dei esigevano dei sacrifizii cruenti, e probabilmente dei sacrifizii umani, dopo tutto, non agivano se non in conformità della morale barbara della razza. Allorquando gli uomini furono pervenuti ad uno stadio più elevato di

evoluzione, essi stessi si rifiutarono di commettere delle azioni crudeli di questo genere, ed è così che all'antica prescrizione venne data una interpretazione allegorica; oppure si considerò come sufficiente una rappresentazione simbolica dell'atto sanguinoso. Si può anche negare che Dio abbia mai preteso un sacrifizio cruento (come fa il profeta Geremia, VII, 22-23). Qui si scorge nettamente il passaggio dal dominio rituale al dominio morale, passaggio, che è analogo a quello che abbiamo già segnalato altrove dalla liturgia alla speculazione religiosa. Il cerimoniale religioso della purificazione (per esempio nelle religioni persiana e giudaica, e nei riti orfici dei Greci) venne in seguito spiegato come se fosse un simbolo della purificazione dell'anima. La dottrina dei Vedantas (negli Upanisadi) è una logicissima interpretazione simbolica delle antiche costumanze bramaniche; e Platone spiega i misteri orfici come i filosofi vedanti spiegavano quelle antiche costumanze. Martensen spiega il comandamento mosaico, di seminare un campo spargendovi due specie di semenze, e di portare delle vesti fatte di due stoffe, come se si trattasse di uno stratagemma inventato per imprimere nello spirito la grande distinzione del sacro e del profano, come se si trattasse di una specie di esercizio di distinzioni morali.

Talvolta la lotta tra le idee morali superiori e le inferiori che sono venute a sorgere nello spirito dei popoli, può aver lasciato delle tracce, sotto la forma di contrasti morali, nel mondo degli dei (1). Ne troviamo un esempio caratteristico nella mitologia babilonese. Quivi, il dio Bel aveva annegato il genere umano in un diluvio. Tuttavia, il dio Ea aveva avvertito un uomo pio, che riuscì a salvarsi, lui e la sua famiglia, sopra di una barca. Ciò fece montare in furore il dio Bel, tanto più che gli uomini che in tal modo erano riusciti a salvarsi non avevano avuto la precauzione di invitarlo al loro sacrifizio festivo. Ne avvenne una questione terribile col dio Ea; il quale sostenne che era ingiusto far perire egualmente i buoni ed i cattivi, e Bel venne finalmente costretto ad ammettere che Ea non aveva torto. La stessa storia si trova raccontata nella sua forma monoteistica, quando Javeh si lamenta d'aver dato libero corso alle acque del diluvio, e dichiara che non permetterà ciò un'altra volta.

(1) Tiele, loc. cit. I, pp. 105-109.

Nella mitologia scandinava, la « festa d'Aegir » offre un esempio di contrasti morali nel mondo degli dei, e nello stesso tempo una critica, dal punto di vista morale, di un dio fatta da un altro dio. Qualora si piglino le mosse da concezioni di questo genere, una transizione naturale conduce all'idea che il male nel mondo, che, fino allora, si supponeva che, alla pari del bene, provenisse dagli dei, debba ora attribuirsi a degli dei inferiori, od anche ad esseri che si trovano in antitesi con gli dei. Le antiche forme di credenza non si erano peranco famigliarizzate con una distinzione molto netta tra il bene ed il male. A questo proposito, l'Oldenberg (1) fa osservare, per ciò che riguarda gli Indiani : « I documenti religiosi dell'antica India rivelano, con quella chiarezza ed evidenza che li caratterizza, come una personificazione della distinzione che passa tra il bene ed il male (tale quale apparve più tardi nell'opposizione tra Budda e Mara) è completamente estranea alle antiche forme di credenza, e deve esser loro estranea, quantunque si vada a poco a poco accentuando nel corso di un lento sviluppo. La fede del Rigveda.... è ancora vicina al periodo primitivo dello sviluppo religioso. Buoni e graziosi in grande maggioranza, gli dei vedici sono però ancora ben lontani dall'esser molto al di sopra del male, e della malizia. L'approfondimento della vita interiore, la moralizzazione progressiva della religione, devono sempre andar congiunte con questa antica indecisione ad illuminarsi sempre meglio, per dividere l'elemento positivo e l'elemento negativo tra le grandi potenze del reale ». Si sa che nel Parsismo questo contrasto si trova marcato in modo ancor più netto. Fra i Greci, Platone, per quanto si può dedurre dall'ultima sua opera, vedeva nell'ipotesi di un principio del male, esistente a lato del principio del bene, l'unica via che fosse possibile per mettere al sicuro la bontà della divinità di fronte all'esperienza delle disarmonie del mondo.

Questa grande differenza, che passa tra le religioni naturali e le religioni morali, si può riscontrare perfino nelle speculazioni filosofiche e teologiche più eteree. E diffatti, esiste una opposizione tra la potenza e la bontà, ed ogni tentativo che si è fatto per vedere di stabilire un concetto di Dio, deve far conto di imbattersi in tutte quelle difficoltà alle quali dà la stura questa opposizione. Ciò

(1) *Aus indien und iran* p. 101 sqq.

viene già ad apparire evidente nel problema esaminato un tempo da Platone nel suo *eutyphrone*; il bene è esso bene, perché Dio, ossia gli dei, lo vuole, oppure Dio, ossia gli dei, vuole il bene perchè è bene? Nel medio evo questa opposizione assunse una forma più acuta, nella lotta impegnatasi tra due scolastici S. Tommaso, il quale insegnava che Dio ha voluto il bene perchè era bene, e Duns Scoto, il quale diceva che il bene è bene perchè Dio l'ha voluto. Col primo, la potenza viene determinata dalla bontà, col secondo avverrebbe precisamente il contrario.

La strada, che in tal modo veniva seguita dalla vita religiosa, sotto l'influenza del sentimento morale e delle idee morali, conduceva in modo al tutto naturale a riconoscere l'indipendenza della morale di fronte alla religione. Se Dio vuole il bene perchè è bene, deve esserci un criterio per poter giudicare del bene e del male, indipendentemente dalla divina volontà, e gli uomini devono esser in grado di scoprirlo; senza di che non potrebbero sapere che ciò che Dio vuole è bene. E se il bene è bene perchè Dio lo vuole, allora gli uomini devono chiedersi perchè chiamino col nome di bene ciò che Dio vuole, in luogo di dire semplicemente Dio vuole ciò che vuole. La fede religiosa, quando la natura ne è divenuta perfettamente chiara, ed essa ha raggiunta la sua perfezione, suppone una morale umana indipendente, che si è, diffatti, sviluppata storicamente sotto l'influenza pratica del sentimento morale degli uomini.

108. Non è punto necessario che i motivi religiosi ed i motivi morali siano completamente opposti gli uni agli altri, giacchè i primi possono contenere in se stessi i secondi. Per esempio, questo sarà il caso allorquando le religioni naturali avranno preso a svilupparsi nel senso di religioni morali. I motivi religiosi possono avere i colori più svariati, secondo il rapporto che esisterà tra i motivi morali che contengono e gli altri elementi, come sarebbero la paura, la speranza, l'ammirazione, ecc. Tanto per il soggetto, quanto per gli altri, può riescire ugualmente difficile il decidere quale sia l'elemento predominante. Soventi volte il motivo religioso è costituito dalla forma sotto la quale l'uomo è avvertito di ciò che la sua coscienza esprime, e ciò semplicemente perchè non conosce altre forme di idea, non conosce altre forme di linguaggio per rivestire la conoscenza che egli ha di se stesso. Schopenhauer ha attirata l'attenzione

su questo fatto in un passo che è pregio dell'opera qui riportare (1). « Nelle buone azioni, l'autore delle quali fa appello ai dogmi, bisogna sempre distinguere se questi dogmi sono stati veramente i motivi reali dell'atto, oppure se in realtà essi non sono altro che un'apparente giustificazione colla quale l'autore tenta di soddisfare la sua propria ragione di fronte a una buona azione che risulta da un'origine ben diversa, che egli compie semplicemente perchè è buona, ma che non riesce a spiegare perchè non è filosofo, e che tuttavia lo costringe a riflettere su di se stesso. Ma la distinzione è assai difficile a scoprirsi, perchè si trova nelle più profonde latebre dell'anima ».

Colui, che è giusto semplicemente perchè il Dio, al quale crede è giusto, è obbligato ad attribuire un valore alla stessa giustizia. Qui, la religione viene ad avere il suo antecedente logico in una morale indipendente, tanto se la pone consciamente, quanto se non la pone. Gli antecedenti logici dei nostri pensieri e delle nostre azioni non possono venir rischiarati se non con molta attenzione e facendo dell'analisi, la quale non può svilupparsi se non dopo che si è già raggiunto un certo qual livello nella coscienza riflessiva e critica. Quando chiediamo a noi stessi perchè questi o quei predicati particolari vengano attribuiti alla divinità, la riflessione personale riconduce, attraverso ad un numero maggiore o minore di articolazioni intermedie, alla valutazione indipendente ed al pensiero pure indipendente, senza di cui ogni predicato è destinato in fine ad apparire alla riflessione come completamente sprovvisto di significato. La coscienza religiosa, quando s'imbatte nel principio morale, prova ciò che provò Descartes quando andava ricercando un fondamento alla regolarità delle leggi della natura. Descartes deduceva questa obbedienza della natura ad una serie di leggi dall'immutabilità della divina essenza ; ma stabiliva la credenza nella divina immutabilità servendosi della legge di causalità. Ora, tutto il significato della legge di causalità consiste in questo, che la natura obbedisce alle sue leggi. In tal guisa il giro che si fa passando attraverso al concetto di Dio, se si considera dal punto di vista della logica, è un giro perfettamente superfluo. Anche la determinazione del valore delle qualità morali passando attraverso a motivi di indole religiosa è un giro, giacchè

---

(1) *Welt als wille und vorstellung*, p. 436.

questo valore era già riconosciuto nel momento in cui queste stesse qualità si trovarono ad essere attribuite a Dio.

I valori devono esser scoperti e prodotti nel mondo dell'esperienza prima di poter esser concepiti oppure supposti come esistenti in un mondo superiore. L'altro mondo deve sempre esser derivato dal mondo presente. Esso non può mai essere un concetto primario. Muta col mutare del mondo. Ora continua ed ora intensifica questa vita; talora viene concepito come l'opposto della stessa in ogni cosa. Il contenuto della religione fa sempre ritorno alla vita che si verifica nel mondo dell'esperienza, e senza la conoscenza di questa vita sarebbe incomprensibile. La discussione, con una logica implacabile, ci riconduce sempre alla priorità concettuale della morale sulla religione.

Questa relazione logica si trova d'accordo con quanto ci ha insegnato lo sviluppo storico. Essa va altresì d'accordo colla nostra analisi psicologica dell'essenza della religione, analisi, che ci ha indotti a considerare i valori religiosi come qualche cosa di secondario in rapporto a quelli che sono immediatamente determinati dall'istinto della conservazione personale e del personale abbandono.

Ma la religione ricade sulla morale ancora per un altro verso, e questo è veramente il punto più importante. Se domandiamo a noi stessi quale sia il valore della credenza nella conservazione dei valori, la risposta non può esser data dalla sola religione. Imperocchè può sempre darsi che questa credenza sia inutile od anche dannosa allo sforzo che vien fatto per scoprire e produrre dei valori nel mondo dell'esperienza. Se la cosa stesse così, la religione avrebbe per effetto una perdita di energia e di tempo. Perchè la religione si possa giustificare, è, adunque, necessario che al lavoro morale non si possa sottrarre nè forza, nè tempo. Per un altro verso, la religione verrà sempre a guadagnare in valore positivo, qualora sia possibile dimostrare che la stessa è una condizione che ci pone in grado di produrre e scoprire dei valori nel mondo dell'esperienza.

Il risultato al quale, giunti a questo punto, siamo arrivati, è che la religione, nel suo sviluppo storico, nonchè nei suoi motivi, nel suo contenuto e nel suo valore, suppone dei dati morali, anche allorquando ha l'aria di voler servire di base alla morale.

II.

La religione quale forma di cultura spirituale.

> Εὰυμὴ ἔλπξαιὰυἐλπιστου
> οὐκ ἐξευρήσει.
>
> HERACLITUS.

> There are cases where faith creates its own verification.
>
> WILLIAM JAMES.

109. Una delle caratteristiche del modo con cui oggi si presenta il problema religioso, è precisamente quella di vedere che la discussione si aggira di preferenza sul valore della religione, assai più che non sulla verità di questa o di quella dottrina in particolare. In tal caso si ammette quale postulato implicito, che l'essenza della religione non consiste in una soluzione che essa offra colle sue dottrine ai problemi che riguardano la vita e l'universo, ma nell'influenza pratica che la stessa va esercitando sulla vita umana, sul valore che la stessa possiede, in quanto è una forma particolare della cultura spirituale.

Nelle violenze polemico-religiose del secolo XVIII, la battaglia era veramente accannita tra il dogmatismo da una parte, e la gerarchia dall'altra. Gli uomini si proponevano di rovesciare la chiesa distruggendola nella sua funzione come autorità civile. Esisteva una tendenza generale a considerare i dogmi, sia come produzioni capricciose, che come istrumenti adoperati dal clero per dominare lo spirito degli uomini ed in tal modo dominare gli uomini stessi. Le polemiche sostenute da Voltaire, Diderot e d'Holbach, si basano tutte sopra questa idea. Nel secolo XIX, che si può dire abbia avuto principio con Rousseaux, Kant, Lessing, si son prese le mosse dall'espressione intellettuale e dall'organizzazione esteriore della religione, per risalire sino alle forze creatrici e motrici interne. Si fece distinzione tra queste forze originali ed i prodotti mediante i quali esse vengono ad esprimersi in una data epoca od in un dato luogo. Ma questa distin-

zione non poteva fare a meno di suggerire la seguente questione: le forme intellettuali e le organizzazioni esteriori sotto le quali la religione fino allora aveva fatta la sua apparizione sul teatro della storia, non potrebbero venire a scomparire per cedere il posto ad altre forme e ad altre organizzazioni, senza che da ciò ne seguisse perdita alcuna per gli elementi essenziali della religione? L'idea di un terzo regno venne adottata e sviluppata in mille modi diversi, giacchè una concezione della vita, che sorpassasse i termini opposti che fino allora si erano tanto fortemente urtati gli uni cogli altri, incominciò ad esser considerata come possibile. Ho esaminata questa tendenza in modo assai più ampio, in un mio articolo, dal titolo: « Il conflitto tra l'antico ed il nuovo » (*international journal of ethics*, VI).

Finalmente, il criterio con cui poter giudicare del valore della religione e del suo significato in quanto rappresenta un' espressione della cultura dello spirito ha da essere un criterio morale. Qualora noi pigliamo le mosse da un concetto abbastanza ampio della morale, possiamo affermare che la valutazione di tutte le forme dello sviluppo spirituale rientra nel campo della morale. Esiste una libera repubblica della civiltà, in cui si riconosce con piena giustizia l'opera di progresso materiale, nonchè estetico, intellettuale e religioso, ed anche l'opera filantropica; una republica, che occupa una posizione della massima importanza, accanto alla famiglia e collo stato versa in relazioni di reciprocità. Una delle funzioni della morale, è precisamente quella di render chiare le funzioni della civiltà morale e materiale. Sotto questo riguardo, anche la religione, quantunque non sia il fondamento ultimo della morale, viene ad acquistarsi un significato morale.

Ogni cultura impone dei doveri alla volontà ed all'attività degli uomini, e noi ora dobbiamo chiedere a noi stessi fino a qual punto ed in qual modo la natura umana si vada sviluppando negli sforzi continui che va facendo allo scopo di compiere tutti questi suoi doveri. Ma anche la cultura è produttrice di un cumulo di beni, anch'essa appaga un cumulo di bisogni, anch'essa porta seco un cumulo di soddisfazioni, e per conseguenza si rende necessario indagare quali siano le relazioni che intercedono tra questi varii ordini di beni, tra questi varii ordini di bisogni, tra questi varii ordini di soddisfazioni, e lo sviluppo di tutta quanta la vita dell'uomo sulla terra. Il valore della religione va esaminato all'angolo visuale di questo semplice punto di vista.

Il nostro studio sarà in parte psicologico, ed in parte sociologico. Imperocchè la religione non è proprio del tutto un affare individuale. Più di qualunque altra forma di cultura spirituale, essa approfitta della solidarietà. Essa ha prodotto il bisogno di comunione ed ha, perciò, sviluppato assai il sentimento sociale.

A)

Studio Psicologico.

110. Abbiamo visto che la religione, se vuole avere un criterio per giudicare del suo valore, deve basarsi, in ultima analisi, sulla morale. La religione si raccomanda alla coscienza dell'uomo e, facendo ciò, suppone che, consciamente od inconsciamente, egli sia in possesso di un criterio, in forza del quale possa apprezzare quei valori che la religione si sforza di conservare. Ma tutto questo non viene ad escludere per la religione di essere della massima importanza come motivo d'azione, soprattutto quando si tratti di dare ad una serie di valori già noti, in taluni particolari momenti ed in talune particolari situazioni, il sopravvento sulla volontà.

La distinzione che passa tra i motivi che determinano il valore e quelli che determinano l'azione è, a mio modo di vedere, della massima importanza morale. Il motivo di valutazione determina il contenuto della morale, i principii e le regole che costituiscono la base delle nostre valutazioni e dei nostri sforzi. Il motivo d'azione, la forza che ci mette in movimento, e ci spinge, in taluni casi ed in taluni domii particolari, a volere e ad agire, non coincide necessariamente col motivo di valutazione che si trova latente. C'è una quantità di differente motivi di azione, i quali potranno tutti condurci nella direzione voluta dal modo di valutazione. In tal modo quest'ultimo non abbisogna di entrare consciamente in scena in ogni circostanza; basta scoprirlo od andarlo a ricercare quando si tratti di casi dubbi, od anche allorquando gli interessi psicologici ci spingono a ricercare la tendenza generale della vita volontaria; se il motivo di valutazione non è il motivo immediato che spinge all'azione, questo può anche essere un segno di perfezione; in buona moneta italiana, se un uomo

ha sempre bisogno di consultare, prima di agire, la sua coscienza, questo può anche essere un cattivo segno. I motivi che più sono subitanei, sono il più delle volte i più sani ed i migliori. Questi motivi sono il sentimento di famiglia, l'amicizia, il patriottismo, il piacere che procura il lavoro, l'entusiasmo artistico e scientifico. Questi motivi vengono provati e riconosciuti dal motivo di valutazione originale « la coscienza » (1), ma quest'ultimo non può occupare il loro posto, a meno che non si tratti del caso in cui la vita versi veramente nel pericolo di perdere il suo contenuto vivente e molteplice. Si può assumere quale criterio della perfezione del carattere la natura più o meno segreta e potenziale del motivo di valutazione, la quale non deve intervenire ad ogni istante frammezzo ai motivi d'azione che sono necessarii al compimento dei doveri che sono speciali. La distinzione che passa tra il motivo di valutazione ed il motivo d'azione rende possibile il significato morale del motivo religioso, anche se la decisione sovrana relativa a ciò che è giusto e buono, e cioè la determinazione del contenuto della morale, non si deve ricercare nella religione. Là, dove i motivi religiosi si trovano presenti, qualche volta la loro presenza è necessario riconoscerla. Probabilmente non potrebbero esser sostituiti da altri motivi, ed i tentativi che si facessero per distruggerli potrebbero benissimo condurre al risultato di sostituire la forza e l'armonia coll'incertezza e la debolezza. Ogni uomo si deve pigliare tale e quale è, e tutta la questione consiste nel sapere fino a qual punto si può sviluppare a partire dal punto in cui si trova presentemente. Qui, l'obbligo della prova si capisce che incombe a colui che interviene nella vita interiore di un altro per portarvi un cambiamento nei motivi. Badi costui, soprattutto, a non intralciare le forze che hanno agito fino allora, giacchè potrebbe darsi che venisse ad accorgersi non esser facile sostituirle con altre. Troppo spesso la critica ha privati gli uomini della falcoltà e del coraggio di osare, di sopportare e di soffrire. I motivi religiosi, che permettono a questa facoltà ed a questo coraggio di andarsi sviluppando, in ciò vengono a trovare la loro giustificazione, ed in tal modo provvedono alla loro giustificazione.

Tuttavia, molto spesso, per non dire generalmente, i motivi religiosi non hanno se non un significato temporaneo, un significato

(1) Sulla differenza tra il motivo di valutazione ed il motivo di azione, v. la mia *morale* pag. 33 sqq. 38 sqq.; 66.

pedagogico. Allora, essi hanno l'utilità che, in linea generale, si trova ad esser associata al riconoscimento di qualche autorità e di qualche modello, di attirare l'attenzione sopra di un argomento che in tal modo solamente può venire ad acquistare un valore diretto ed immediato. Nel corso dello sviluppo umano, si vanno riproducendo di continuo innumerevoli riadattamenti di motivi, e taluni motivi, che per se stessi non possono possedere alcun valore diretto ed immediato, possono acquistare un valore come termini intermedii dell'evoluzione. Tuttociò che, direttamente od indirettamente, serve ad ampliare la via, a renderla più sicura e ricca di contenuto, possiede un valore suo proprio, e la morale non deve copiare il dogmatismo e reclamare con ansietà che ogni uomo le confessi il suo credo.

111. Codesta ricerca dei motivi religiosi dell'azione deve essere intrapresa da un punto di vista puramente morale. E se rimane dimostrato che i motivi religiosi vanno soggetti a varii gradi di intensità, da ciò ne verrà a risultare che gli stessi debbono avere un valore di vario grado. Allorquando, a mo' d'esempio, il pensiero della ricompensa, oppure della punizione, distribuita dalla divinità in questa vita od in una vita futura, è di primaria importanza, noi veniamo a trovarci di fronte ad un motivo basso anche se la tendenza che produce in taluni casi, e sotto altri riguardi, è veramente meritoria. Allorquando la fede si trova basata più in alto che non l'amore, oppure la fede e l'amore si trovano fra di loro reciprocamente in disaccordo, in linea generale si produce un conflitto tra la religione e la morale. Quando non sia cieca, « la volontà d'amore » si muove immediatamente alla volta dello scopo accettato dalla morale umana, mentre che, probabilmente la fede si muove per una opposta direzione. La fede separa, l'amore unisce. Frammezzo alle differenze che questa volontà di amore incontra sul suo cammino e che deve vincere, ci sono le differenze di credenze. Poichè, come abbiamo già visto, la religione e la morale si trovano essenzialmente in rapporto, il carattere particolare di un atteggiamento religioso nonchè quello di un atteggiamento morale si può attribuire al rapporto che esiste tra l'affermazione e l'abbandono di se stesso. La fede è l'espressione dell'affermazione di se stesso; l'amore lo è dell'abbandono. Così, un punto di vista dottrinario che in taluni punti importanti riduce l'amore a nulla, tende più o meno nettamente all'egoismo. C'è un uomo che nella sua religione non fa se non che pensare a se stesso, c'è un uomo per il quale l'unica cosa

che importi è il pervenire alla salute, alla pace, alla santità per sè stesso, senza punto preoccuparsi del destino che è riservato a tutto il resto dell'universo? Oppure va in cerca di una grande armonia, di un regno dei valori, in modo che la sorte del suo proprio io viene a trovarsi basata intieramente sulle leggi e le condizioni di questo regno? I motivi religiosi vengono ad assumere forme differenti a seconda della risposta che si dà a queste questioni. Non è di poco momento il vedere che la chiesa ha quasi sempre considerato come cosa pericolosa l'appoggiarsi troppo fortemente sopra di un abbandono incondizionato, che presuponesse la completa disparizione di ogni considerazione dell'io. Per esempio, Fenelon fu costretto a ritrattare la sua dottrina intorno all'« amore disinteressato per Dio ». Allorquando l'elemento personale viene conservato indipendente e predominante, il risultato ne è un egoismo sovrannaturale, un attaccamento al mondo, quantunque questo sia un altro mondo, diverso dal presente. Dal punto di vista della morale, non si può rifiutare il tributo della propria simpatia a quella donna turca della quale Joinville, nella biografia da lui dataci di S. Luigi, ci racconta che, tenendo in una mano uno scaldino e nell'altra un vaso ricolmo d'acqua, la si vedeva camminare per le vie di Damasco; e ad un monaco che le chiedeva che cosa si volesse fare con quei due vasi, essa rispondeva; « con l'uno voglio dar fuoco al paradiso, e con l'altro voglio spegnere l'inferno, acciocchè gli uomini quind'innanzi si mettano a fare il bene per amor di Dio ». La chiesa ha sviluppato il sentimento egoistico contenuto nel sentimento religioso, basandosi sopra ragioni di educazione. Forse riesce indispensabile in molti casi, ma non c'è ragione alcuna per attribuirgli un valore speciale, allora precisamente che taluni tra gli sforzi umani che sono tra i più nobili vengono condannati come se si trattasse di « vizii brillanti ». Delle considerazioni pedagogiche di questo genere hanno indotta la chiesa luterana a sostenere che la minaccia della severità della legge e della collera di Dio produce la coscienza del peccato e l'inquietudine relativamente alla salute dell'anima ed in tal modo prepara lo spirito a fare appello alla divina misericordia. In realtà, assai tempo prima della riforma si era venuto formando un altro concetto, e cioè, che il vero pentimento potrebbe benissimo nascere, qualora l'ideale, in tutto il suo splendore, venisse rivelato alla coscienza umana, allo scopo di eccitare nella stessa, non la paura del giudizio, ma la speranza di raggiungere quell'ideale. Una conce-

zione di questo genere, è vero, viene a supporre che il vangelo sia stato promulgato prima della legge. E tuttavia, questo è quanto nè Lutero nè Melantone vogliono ammettere; essi rigettano questa idea col pretesto d'adattarsi alla mentalità del « popolo », degli « ignoranti » e di non potersi arrestare a « tagliare in quattro un capello » (1). Dal punto di vista della morale, nessun dubbio che l'attrazione dell'ideale e lo splendore giocondo della speranza non siano dei motivi più sani e più degni di quello che lo possa essere la paura che viene supposta allo scopo di eccitare colla stessa la promulgazione della legge.

Ma anche lasciando da un canto la tinta del motivo religioso, bisogna rammentarsi che non c'è motivo religioso il quale possieda un valore morale se l'influenza che esercita sullo spirito non è spontanea; essi non devono venir imposti dal di fuori, nè postulati od adottati con un atto cosciente della volontà. Voltaire diceva che se Dio non esistesse, gli uomini avrebbero dovuto crearlo. Ma questo Dio artificiale a nulla servirebbe, all'infuori che a questa funzione di poliziotto alla quale veramente lo riservava il Voltaire. Il sentimento religioso non istà a rappresentare un vero e proprio capitale spirituale, se non a condizione di scaturire involontariamente dai bisogni intimi del cuore. Alla pari di qualunque altro sentimento naturale ed immediato, non può essere prodotto e determinato per via indiretta. Allorquando il senso dell'individualità si sarà sufficientemente sviluppato, potremo sperare che la delicatezza sia per venire ad occupare il posto della ruvidezza, e della grossolanità spirituale, colla quale ancor oggi si tratta troppo sovente questa questione. Tra l'esigenza dell'integrità personale e l'esigenza dell'onestà individuale, passa uno stretto rapporto (2). Per

---

(1) Iohn. Clausen, *lovog evangelium i forhold til christendomforkyndelsen, forhandelt mellen reformatorerne i wittenberg og agrikola fra Eisleben* ». (Legge e vangelo, nei loro rapporti con la predicazione del cristianesimo secondo i Riformatori di Wittenberg ed Agricola di Eisleben) Copenhagen, 1872, pp. 51-64. Che Agricola, nel corso della discussione abbia dimostrato di non esser abbastanza padrone di sè stesso, ed una certa qual tendenza a trinciare sentenze, può darsi, ma questo nulla viene a detrarre alla giustezza psicologica e morale della sua prima affermazione, quando si tenga debito conto della differenza di indole esistente nelle persone sulle quali era necessario avere influenza.

(2) Per ciò che riguarda la distinzione tra l'onestà, la verità personale e la lealtà intellettuale, cfr. la mia *morale* pp. 245-349.

poter giustificare un modello religioso, non basta il dire che è l'espressione di una personalità umana; bisogna altresì esser sicuri che l'individuo ha fatto quanto gli era permesso dalle sue facoltà e dalle circostanze di vita in cui versava, per provare la solidità delle idee religiose che si trovano incorporate nei motivi religiosi. Quei motivi che non possono svilupparsi se non a spese dell'amore della verità, non possono avere alcun valore morale. E tuttavia, ai giorni nostri, si possono leggere dei grandi elogi di motivi religiosi e del loro valore sociale, nei quali non si riscontra alcuna parola intorno al dovere dell'onestà intellettuale; e questo viene a trascinare molte nature in un tragico conflitto. Molti di coloro che vengono in modo particolare designati per il profondo loro amore per i loro simili, e per il senso acuto che hanno dei bisogni e delle esigenze della vita personale, per essere gli educatori religiosi e morali dei loro concittadini, vengono stornati dal seguire questa vocazione dalle forme dogmatiche e stereotipate che la vita nazionale ha preso nella chiesa. Ce ne sono altre, in quella vece, che, senza raffinatezze intellettuali e senza profondità di emozioni, non si lasciano affatto turbare da questa forma dogmatica, e non sono se non anche troppo disposti a darsi, *urbi et orbi*, per i dignitarii della chiesa. All'epoca del razionalismo e del romanticismo, si riteneva che fosse al tempo stesso legittimo e necessario, per chiunque entrasse al servizio della chiesa in qualità di educatore, l'aderire personalmente all'interpretazione idealistica e simbolica dei dogmi religiosi, pur guardandosi bene dal fare, nei suoi sermoni, la minima distinzione tra la verità simbolica e la verità letterale. Uomini come il Fichte e lo Schleiermacher, hanno espressamente insegnato questo metodo, e l'ultimo l'ha anche tradotto in pratica. Ai giorni nostri, questo metodo andrebbe ognor più a dar di cozzo nel bisogno che noi sentiamo di integrità personale e di onestà intellettuale. Ma la chiesa vedrebbe complicarsi ognor più le sue relazioni colla cultura intellettuale, qualora volesse proprio incaponirsi a voler conservare un dogmatismo che rende possibili dei conflitti come quelli che noi siamo venuti fin qui descrivendo (1).

(1) La storia di Märklin e di Schremff ci può insegnare quali conflitti il desiderio di predicare nelle circostanze attuali possa produrre nelle nature piene di onestà e di lealtà intellettuale. Ctr. Strauss, *Christian Märklin. Ein lebens und characterbild aus der gegen wart*, Mannheim, 1851. Chr. Schrempf, *akten zu meiner entlassung aus pem Wurtenbergischen kirchendienst*, Göttingen, 1892. Cfr. anche la mia *morale*, p. 491. Carlyle' s, *life of sterling;* documento di grande interesse a questo proposito.

112. Oltre alla sua influenza sulle azioni particolari, la concezione religiosa, che si aggrappa alla conservazione del valore nel reale, sarà sempre altamente significativa, per il vasto e brillante orizzonte che apre dinanzi agli sforzi ed all'attività degli uomini. Qui il mio pensiero non si porta affatto alle forme speciali sotto le quali si potrebbe presentare un idealismo morale di questo genere. La filosofia della religione non deve costruire una religione, essa deve limitarsi a provare il valore di ciò che è fondamentale in ogni religione.

Dal momento che non possiamo seguire minutamente le metamorfosi alle quali la religione va soggetta, la credenza nella conservazione del valore ci lascia di fronte ad una concezione del reale considerato come un grande sistema di valori potenziali, che devono andare trasformati, in parte coll'azione dell'uomo, in altrettanti valori reali. La coscienza morale ha le sue radici nella convinzione profonda che esiste un valore che è necessario conservare perchè è il valore più elevato che possa darsi, ed in tal modo, a questo punto, la coscienza religiosa e la coscienza morale vengono ad unirsi. Qui la religione può appellare al fatto che, qualunque sia il modo con cui sotto altri riguardi, il reale possa esser costituito nella profondità della sua natura e nell'immensità del sistema di relazioni che forma, deve per lo meno avere in se stesso quelle condizioni che sono necessarie all'esistenza dei valori che gli uomini hanno appreso a riconoscere, oppure che sono in grado di produrre. Non c'è alcuno il quale possa provare che il valore nasca in questo mondo in via accidentale. Probabilmente l'esistenza intima del reale non si rivela se non in quei luoghi in cui viene ad apparire il valore, quantunque questa condizione implichi la difficoltà che consiste nel conciliare l'esistenza di questi punti con quella di quei punti nei quali noi vediamo apparire il contrario di tutto ciò che possiamo chiamare col nome di valore. Se spieghiamo queste rivelazioni di valore come se fossero altrettanti sintomi del carattere divino dell'opera che costituisce l'evoluzione generale del mondo, possiamo considerare l'opera nostra come una parte che si può determinare in quantità ed in qualità mediante la nostra propria natura e la nostra posizione nell'universo. Questa idea viene a gettare una luce al tutto nuova sul nostro campo d'operazione. Noi veniamo ora a riconoscere che i limiti della nostra potenza e dei nostri sforzi, sono i limiti stessi dell'opera che siamo chiamati a compiere — nella misura in cui sono veramente dei limiti e non dei

semplici ostacoli, la distruzione dei quali sta a rappresentare un esercizio dei nostri sforzi. In tal modo noi possiamo considerarci al tempo stesso e come esseri indipendenti e personali, e come membri dell'ordine universale delle cose e del loro sistema di relazioni.

Nel dominio morale, questa credenza ha il medesimo valore che hanno nel campo teoretico le idee, le presupposizioni e le ipotesi. Un attaccamento troppo inquieto all'esperienza potrebbe oscurare la nostra vista, il nostro angolo visuale, e smorzare l'istinto di scoperta di nuove possibilità; e questo è vero tanto nel campo pratico, quanto nel campo teoretico. Il cuore e l'ardimento fanno sì che siano possibili tante cose che altrimenti non si realizzerebbero mai, per lo meno nel caso di taluni individui. Anche qui, l'opinione di William James, e cioè l'opinione che egli ha di quei casi in cui la fede produce di per se stessa la sua propria verifica, viene a trovarsi perfettamente giustificata.

Tra la credenza ed il desiderio passa una stretta affinità. La credenza che non si può provare è il desiderio di riscontrare che ciò che crediamo è vero. Questo desiderio può anche condurre alla scoperta della verità. Nella nostra organizzazione spirituale, il desiderio è importantissimo, perchè sta a rappresentare una forma di attaccamento a qualche cosa che possiede del valore, quantunque questo valore non si possa nè realizzare immediatamente, nè in breve, e nemmeno entro uno spazio di tempo che si possa stabilire. Un desiderio di questo genere può avere un significato negativo, ma può anche avere un significato positivo. Può proibire di far posto a fini e ad azioni che sarebbero contrari al valore che si trova incarnato in questo desiderio. E può anche attirare la nostra attenzione, per impedire che ci sfugga qualunque possibilità che possa farci avanzare verso la realizzazione del valore. È verosimile che si potrebbero disincagliare, scoprire e produrre un maggior numero di valori, qualora rimanessimo fedeli al contenuto dei nostri desiderii, in luogo di adagiarci in una rassegnazione senza desiderii, e, più ancora, in una specie di sazietà.

113. Il valore di uno stato di spirito qual'è quello che noi siamo venuti descrivendo, è stato sovente notato insistentemente da alcuni filosofi, i quali si sono accorti perfettamente come lo stesso determini una scelta di motivi, capace di darci forza e coraggio nelle lotte della vita, soprattutto in quella che ha per oggetto lo sviluppo superiore della vita.

Secondo Spinoza, tutti i sentimenti che offrono qualche traccia di limitazione, oppure di debolezza, sono dei valori subordinati, od anche cose destituite di qualunque valore. Ciò che permette all'uomo di conseguire la perfezione suprema, non è già la paura od il dolore, ma la contemplazione assidua del valore e del bene, e lo sforzo continuo fatto per raggiungerli servendosi dell'intelligenza perfettamente chiara. L'uomo libero, e Spinoza per uomo libero intende colui che è guidato da idee chiare, pensa meno alla morte che a tutto il resto; suo scopo è l'attività, la vita, l'affermazione ragionevole di se stesso; la sua sapienza consiste nella meditazione della vita, e non della meditazione della morte.

Kant, nella sua introduzione alla *critica del giudizio*, esamina la questione dell'importanza del desiderio e dell'attesa nella vita dello spirito, e conclude riassumendo in questo modo: « Se non mettessimo in esercizio le nostre facoltà se non quando siamo perfettamente sicuri di essere in grado di realizzare l'oggetto dei nostri desiderii, queste facoltà rimarrebbero per la maggior parte inattive ». In quella stessa opera ricorre alla bellezza della natura, al genio ed alla vita organica, per far loro testimoniare che il reale, agendo in conformità delle sue proprie leggi, tende a produrre ciò che per l'uomo possiede veramente del valore. E coglie quest'occasione per esprimere la sua convinzione che la forza che agisce in quel grande sistema di relazioni che è la natura, non è estranea a quella che conduce l'uomo a scoprire e ad affermare dei valori. Egli vuol darci ad intendere che la distinzione che facciamo tra la spiegazione scientifica e la valutazione pratica, tra una concezione meccanica ed una concezione teologica, dipende in realtà, dalla forma della nostra conoscenza, e nell'essenza intima del reale, non corrisponde affatto ad un dualismo. Per quanto il Kant, nella sua morale, sia indotto ad insistere formalmente sui contrasti, sui disaccordi, e sulle catastrofi che si presentano in seno al reale, pure l'ultimo sguardo che egli dà a questo reale è uno sguardo pieno di speranza, e come fondamento di questa sua speranza dà il fatto della vita ed il fatto della bellezza.

Stuart Mill, nei suoi *trattati* postumi *sulla religione*, afferma che l'immaginazione, alla pari della riflessione critica, ha i suoi diritti, e che la prima è nel suo diritto quando si arresta di preferenza sopra di una serie di possibilità confortanti, non solamente perchè queste ci danno una soddisfazione immediata, ma anche perchè ci servono di

incoraggiamento negli sforzi che andiamo facendo. L'insistere senza necessità sul male della vita, è un consumo inutile di forze nervose. Di minore importanza si è il dare una forma determinata alla speranza; questa la è cosa assai meno importante di quella che consiste nell'ampliare la gamma del sentimento, in modo che le tendenze superiori non vadano mai ad urtare nell'idea che la vita non ha un significato. Il metodo di pensiero di questo filosofo è stato recentemente adottato da uno dei rappresentanti più in voga del realismo letterario. Nel 1893, in un discorso tenuto ad un'adunanza di studiosi, Emilio Zola diceva: « confesso che in letteratura noi abbiamo ristretto senza necessità il nostro orizzonte. Per parte mia, ho avuto sovente dispiacere delle mie esigenze settarie, di veder l'arte restringersi alle verità provate. Ci sono degli scrittori recenti, i quali hanno ampliato l'orizzonte, perchè hanno riconquistato l'incognito ed il misterioso; e ciò facendo hanno fatto bene. Che cos'è l'ideale, se non l'inesplicato, se non queste forze del mondo invisibile nella corrente delle quali noi ci bagniamo, quantunque non le riconosciamo? » Zola non ha paura che dei sogni vuoti. Ma raccomanda la fede nel lavoro; e la credenza nel lavoro, unitamente all'affermazione di un orizzonte più ampio, sta necessariamente ad indicare una credenza nella relazione intima della facoltà di lavorare e dei risultati che la stessa produce con l'essenza intima del reale — la quale, in realtà, è la fede nella conservazione del valore.

114. Quest'ordine di considerazioni si applica in modo speciale al nostro sentimento in riguardo della nostra propria personalità, di questa parte del reale alla quale ci troviamo indissolubilmente uniti. Il fondamento latente della nostra personalità non è stato prodotto da noi, e tuttavia quanto ci troviamo più tardi in grado di produrre, anche coll'attività portata al suo più alto grado, viene determinato dal punto di partenza, ma differisce ampiamente a seconda dei diversi casi, in quantità ed in qualità. La nostra individualità costituisce un dato, determinato dal complesso delle relazioni della specie, e, finalmente, da quel vasto complesso di relazioni che è costituito dalla totalità della natura. Noi veniamo all'esistenza in quel modo che sopra di un tronco potente nasce una gemma; e qui abbiamo una ragione particolare del sentimento di dipendenza, che è un elemento tanto essenziale del sentimento religioso. Questo sentimento di dipendenza s'at-

tacca al nostro intimo io, alla fonte stessa dei nostri sforzi, quanto alla direzione iniziale di questi sforzi stessi.

Tutta la gamma delle emozioni che si trovano evocate dalla nostra stima del valore qui viene a trovar posto. Gli è qui che c'è posto per la speranza o per il timore, per la rassegnazione gioconda o fiduciosa, oppure per l'amarezza passiva, od anche per un disprezzo per se stesso, il quale, fissando lo sguardo sui punti oscuri che si possono sempre trovare, finisce col paralizzare ogni facoltà di volere. Anche qui, per parlare nel modo con cui parlava Spinoza, noi dobbiamo dirigere i nostri pensieri verso la vita e non verso la morte, e, lasciando che si smarrisca ciò che non ha valore, dobbiamo consacrare tutti noi stessi alla scoperta dei valori che possono essere conservati, oppure riconquistati. La fede nella conservazione del valore ci darà il coraggio che è necessario per non abbandonare con troppa facilità le cose, nella supposizione che siano perdute, continuando invece la nostra ricerca del valore, delle fonti nascoste, fino a che veniamo finalmente ad accorgerci come anche « il più piccolo fiore conserva il suo posto nella ghirlanda della vita ».

115. Ma la conoscenza che abbiamo, non solamente delle possibilità individuali, ma anche delle possibilità cosmologiche — dell'esistenza considerata come un tutto, nonchè della nostra intima natura — è imperfetta, e negli sforzi che facciamo per poterla comprendere, andiamo assai spesso ad urtare in una serie di barriere insormontabili. Per un altro verso, si può dire, fino ad un certo punto, che il reale diviene sempre più misterioso man mano che progredisce la conoscenza, poichè ogni importante progresso apre dinanzi al nostro sguardo lo spettacolo di nuove regioni inesplorate.

Nella seconda parte del suo *anden i naturen,* Spirito della natura, Oersted ha scritto questo magnifico tratto: « I nostri desiderii non dovrebbero mai determinare ciò che noi saremo per accettare come vero. Non dovremmo poi sempre vergognarci di noi stessi, ogni qualvolta ci sorprendiamo a desiderare una verità diversa da quella che è in fatto?... No, rendiamo tutto l'omaggio che è dovuto alla verità; imperocchè colla verità va inseparabilmente unita la bontà. La verità perfetta porta sempre seco la consolazione ».

Nel suo zelo per eccitare ad una ricerca intrepida, da una parte, e dall'altra per incoraggiare e riconfortare, l'Oersted dice un poco più di quello che avrebbe potuto dire. Che la verità perfetta sia sempre

qualche cosa di consolante, è quanto non si può sapere se non quando si è trovata. L'elemento di verità, che si trova contenuto nelle citate parole dell'Oersted consiste in questo, che noi non abbiamo mai il diritto di arrestarci ad un dogma pessimista *perchè* abbiamo scoperto un ammanco di armonia tra la nostra esperienza e la nostra fede nella conservazione del valore. È possibilissimo che le nostre esperienze siano incomplete, e che una maggiore esperienza debba distruggere questo disaccordo con la conservazione del valore. Le nostre esperienze presenti conducono talvolta ad una serie di contraddizioni logiche; ma non rinunciamo per questo alla validità dei nostri principii logici: in quella vece, crediamo che la nostra esperienza è imperfetta, e quando saremo riusciti a completarla, ci accorgeremo che la contraddizione viene a scomparire. Possiamo anche tentare di ampliare la nostra esperienza, quando la stessa entra in conflitto con la conservazione del valore. E spesso questo ampliamento noi non possiamo farlo se non servendoci della nostra attività, mutando le condizioni naturali o sociali, producendo un intervento nello sviluppo del carattere umano; soprattutto, poi, producendo un intervento nello sviluppo del nostro proprio carattere personale. Se non ammettiamo le possibilità di riconquistare dei valori, di scoprirne altri, non tenteremo mai, naturalmente, di agire in tal guisa. Gli è così che la credenza nella conservazione del valore può, in taluni casi isolati, essere una condizione necessaria, perchè la stessa conservazione del valore possa esser messa in luce. Adunque qui non c'è aflatto bisogno di una qualunque e particolare « consolazione ».

In linea generale, il dire che noi dobbiamo esser consolati ad ogni costo, equivale ad enunziare un principio assai pericoloso. Su questo punto ci rimane molto da apprendere dagli antichi mistici. L'autore dell'*imitazione* va ripetendo fino alla sazietà che bisogna amare Gesù per Gesù e non per la propria consolazione, *propria consolatio*; coloro che cercano sempre la consolazione sono dei mercenarii. Ed allorquando Susone chiedeva ad un santo monaco, che dopo morte gli si rivelava in visione, quale esercizio di pietà fosse al tempo stesso il più penoso ed il più proficuo, gli venne risposto che non c'era disciplina che fosse al tempo stesso penosa e proficua, quanto il sentirsi abbandonato da Dio; imperocchè allora l'uomo rinunzia alla sua propria volontà e si rassegna, per amore della volontà divina a perdere Dio. Allorquando

la consolazione personale è lo scopo ultimo, la pietà viene a trasformarsi in egoismo.

Adunque, non é lecito dubitare che la fede nella conservazione del valore possieda di per se stessa un valore, quando viene ad apparire come una credenza pratica, che, mediante il tentativo che si fa per verificarla, spinge all'azione. Essa contiene altresì un elemento di consolazione, perchè eleva lo spirito al di sopra del limitato e del finito. Ma il fatto che la religione va acquistando un'importanza sempre maggiore come mezzo di consolazione, e questa idea si è venuta fortemente pronunziando, sta ad indicare una falsa situazione nella vita dello spirito. In altri tempi, la religione era la colonna di fuoco che marciava all'avanguardia del genere umano nella sua lunga marcia attraverso alla storia; dessa gli andava additando il cammino. Ora essa occupa quasi esclusivamente il posto dell'ambulanza che marcia alla retroguardia e raccoglie gli stanchi ed i feriti. Ma anche questa è una grande missione; però, non basta; e se la religione ancora una volta sapesse sgravarsi di tutti i suoi morti valori, intimamente unita, com'essa è, colla morale, potrebbe ancora una volta elevarsi al grado di potenza capace di condurre l'umanità verso il progresso.

116. Quando si parla del significato morale della religione, con ciò bisogna intendere, non solamente la sua potenza motrice e la facoltà che essa ha di elevare e di ampliare le concezioni umane, ma anche, e non è il punto meno importante, la concentrazione e la cooperazione di tutte le forze spirituali, che in parte sono da lei supposte ed in parte essa produce. Nel piccolo schizzo da me dato dei grandi fondatori di religioni, ho tentato di dimostrare che la loro originalità consisteva e si manifestava, non colla produzione di nuove idee, ma colla concentrazione profonda ed intima in essi di tutte le forze spirituali. E questa concentrazione, come ho tentato di dimostrare più sopra, si trova in stretto rapporto colla natura psicologica della religione. Nella credenza e nel sentimento religioso, ci sono un cumulo di elementi estetici, morali ed intellettuali, che cooperano con l'istinto, che nell'uomo è fondamentale, della conservazione personale. Gli è per esperienza religiosa che gli uomini stabiliscono inconsciamente il loro bilancio generale. Tutti gli aspetti e tutte le tendenze della vita, vengono concentrate nell'esperienza di un solo istante, ed il loro risultato finale e totale assume la forma di una disposizione dominante, che a sua volta si va ingrossando amalgamandosi tutti gli

aspetti e tutte le tendenze della vita psichica, negli sforzi che va facendo per trovare una forma che la esprima. È in questo modo che, nelle epoche classiche, la religione diventa una forma di unità in cui cooperano l'immaginazione ed il pensiero, l'affermazione e l'abbandono di se stesso, gli sforzi coscienti, e gli sforzi incoscienti; imperocchè sola la religione offre un campo libero al gioco di tutte le facoltà e di tutti gli istinti. Ben inteso che questa concentrazione assume dei caratteri diversi nel corso dei due periodi classici differenti ai quali una grande religione può andate soggetta. Nel periodo degli inizii, tutto ciò che non interessa scompare; tutte le facoltà e tutti gli istinti agiscono di comune accordo, in uno sforzo appassionato per rimanere fedeli all'oggetto della fede e per assorbirvisi. Nei periodi di organizzazione, l'interesse religioso non è il solo che si trovi presente; però è quello che decide del genere di soddisfazione che avranno a ricevere gli altri interessi; il lavoro che si va compiendo nei varii campi speciali è tale, che l'oggetto della fede determina direttamenre la tendenza che ci porta verso le tendenze, verso le questioni particolari e l'atteggiamento che bisogna assumere a loro riguardo.

Il problema religioso nasce dalla divisione del lavoro, che implica una separazione delle diverse facoltà e dei differenti istinti psichici. In questo momento non è che troppo verosimile che la concentrazione verrà sostituita dalla divisione, dal disaccordo e dallo sviluppo esclusivo, di un aspetto della vita psichica. Non è più facile trovare un centro attorno al quale concentrare ed unire tutti gli sforzi. La stessa religione, nella sua forma tradizionale, non è più in grado di appagare il bisogno di concentrazione spirituale, giacchè ha sviluppato un sistema di dogmi e di ceremonie che rimangono al di fuori della vita, in luogo di esprimere la totalità della vita. È cosa perfettamente oziosa sperare di guarire questa divisione con un ritorno al dogmatismo ortodosso. Bisogna fare ritorno ai bisogni spirituali del cristianesimo primitivo o del medio-evo, chi vuol ritrovare l'antica armonia unita agli antichi dogmi. Pensare di poter separare gli uni dall'altra, equivale a dar prova di una notevole ignoranza delle condizioni della vita spirituale. Ma ci sono anche molti liberi pensatori l'atteggiamento dei quali di fronte al problema religioso sta a dimostrare quanto poco essi possiedano il senso dei più profondi bisogni dell'uomo. Essi pensano che una forma di vita qual'è quella che imperava nell'età dell'oro della religione, presupponendo, come faceva, la concentrazione e

l'azione reciproca di tutte le facoltà e di tutti gli istinti, possa essere cancellata dal libro della vita senza che questa ne subisca perdita alcuna. In realtà tutta quanta la vita spirituale ne verrebbe a soffrire se veramente questa forma avesse a scomparire.

Non si può vivere di residui. Il protestantesimo è un residuo, e lo è soprattutto il pietismo ed il razionalismo. Ma non si può vivere nemmeno di succedanei. E qui la questione grave consiste nel sapere se si possano dare degli equivalenti.

Se restiamo fedeli all'assioma della conservazione del valore, dobbiamo pure aggrapparci alla possibilità di nuove forme di concentrazione psichica nel dominio della vita spirituale, dove non si è punto costretti a sacrificare i guadagni già fatti colla divisione di lavoro. Di questa speranza è possibile nutrirci. La storia ci addita un ritmo di periodi critici ed organici, ma coloro, che vivono in un'epoca di critica, sono indotti a credere che un'epoca di riorganizzazione non sia per fare ritorno. Tuttavia, si può pensare che la divisione e la dispersione delle forze possa condurre ad una concentrazione più elevata di quella conosciuta anteriormente. L' « unità superiore » di cui parla tanto spesso l'Hegel, ed alla scoperta della quale tanto allegramente egli si incamminava, può essere oggetto della nostra fede e della nostra aspettativa, quantunque non possiamo nè dimostrarne la necessità, nè ricostruirne l'edificio.

117. In un disaccordo irreconciliabile colla morale versano quelle religioni, che rendono gli uomini deboli e passivi e li lasciano immersi in un cumulo di sentimenti e di immaginazioni che non hanno alcun contatto colla vita reale ; poco importa che queste tavolozze dell'immaginazione siano belle a vedersi e gioconde, come l'attesa millenaria e la estasi dell'al di là, oppure siano tristi e cupe come la coscienza maniaca del peccato, creatrice di un cumulo di rimorsi e del terrore dell'inferno. Imperocchè, in tal caso, si viene a strappare all'azione ed alla vita di questo mondo ogni forza ed ogni lievito sollevatore di forze. Gli uomini sono tanto impegnati a guardarsi innanzi ed indietro, che dimenticano bene spesso ciò che hanno dinanzi ; oppure è precisamente che dà la sua felicità alla vita con tutto il cumulo dei suoi doveri. La concezione che noi abbiamo della vita non deve nè esser basata sopra di un passato che non può esser mutato, nè sopra di un avvenire che non verrà se non alla fine della giornata, nè sulla morte che precede la nostra vita, nè su

quella che la segue. Il vero grido di guerra della religione è questo; « lasciate che i morti seppelliscano i loro morti ; non pensate all'indomani ». La nostra concezione della vita, ha da essere una esplorazione della vita, una ricerca continua dei valori pratici, che si possono trovare o possono esser prodotti nella vita, presente, e la conservazione dei quali fa sì che valga la pena di credere nella vita e di lottare per lei. Noi viviamo immersi in un cumulo di realtà, e non immersi in un cumulo di possibilità vuote, e tanto meno immersi in un cumulo di impossibilità.

Come abbiamo già visto, la fede nella conservazione del valore possiede una tendenza a verificarsi di per se stessa, imperocchè ci impegna a provarci a risolvere i disaccordi, ampliando l'esperienza. Quantunque assai spesso riesca impossibile confutare un uomo il quale trova che la vita non ha nessun valore, come avviene, per esempio, nell'uomo che vuole suicidarsi perchè crede che per lui tutte le strade siano sbarrate, tuttavia, non è vero che noi siamo veramente senza potere alcuno. Bisogna accingersi all'opera, ed accingervisi in modo da modificare le condizioni psichiche, fisiologiche, psicologiche ed etniche, sì che la melanconia, l'apatia morale, la mancanza del coraggio di vivere, che sono troppo frequentemente le cause per cui si dà un giudizio sfavorevole della vita, debbano scomparire, od almeno non debbano più invadere e schiacciare tutta la vita interiore di un uomo. Può darsi benissimo che l'uomo il quale si uccide non trovi tutte le strade sbarrate se non perchè il suo spirito è in catene. Aprire lo spirito degli uomini ai veri valori che esistono, oppure che possono essere prodotti; ecco una cosa che il più delle volte non si può fare se non a costo di lotte rudi. Imperocchè va mutato il motivo che essi hanno di valutazione, motivo, che determina tutti i loro giudizii sul valore. Sovente, non si possono confutare i giudizii sul valore se non mutando il principio sul quale gli stessi si fondano. La vita cosciente può venir mutata col mezzo di mutamenti prodotti nell'incosciente, nella vita involontaria, allora precisamente che riescirebbe inutile l'influenza diretta sulla vita della coscienza chiara. Bisogna applicare una *vis a tergo*. In tal caso la conservazione del valore è salva, perchè si rimuovono le cause che toglievano alla vita ogni valore apparente.

Per quanto la concezione della vita che qui viene indicata possa esser diversa da quella data dalle antiche religioni, tuttavia rimane

in continuità colle stesse. Al di sotto di una violenta opposizione, si riscontra sempre una spirituale affinità. La religione non ha perduto nulla del suo valore, semplicemente per il motivo che si è scoperto che alla pari della scienza, non è in grado di risolvere i grandi enigmi. L'elemento suo fondamentale consiste nella esperienza intima della relazione che passa tra il valore e la realtà, unitamente al bisogno di esprimere sotto una forma emozionale ed immaginativa il contenuto di questa esperienza. Ci sarà sempre posto per una poesia della vita in cui le grandi esperienze della vita umana possano esprimersi, e l'umanità avrà sempre bisogno di questa poesia. Essa costituisce agli occhi nostri l'elemento più importante delle antiche religioni. Ci sono dei grandi poeti, come Eschilo, Dante, Shakespeare, Göethe, che possono dare una forma a questa poesia della vita, ed ogni nuova e grande epoca della storia dell'arte e della poesia verrà a portarci forme nuove. La letteratura contemporanea non si trova in grado di appagare questo bisogno ; non è su di questo punto che essa è ita concentrando i suoi sforzi. Ma quantunque, per il momento, se pure non viviamo coi grandi pensatori di altri tempi, noi siamo costretti d'accontentarci di mormorare dentro noi stessi la melodia che sveglia in noi l'esperienza della vita, pure non bisogna per questo rinunziare alla speranza di vedere un giorno le forze antiche produrre all'occasione forme nuove.

B)

Considerazioni sociologiche.

118. Sotto il punto di vista sociale, è necessario riconoscere l'importanza della chiesa, innanzi tutto nel fatto che, sotto le sue forme migliori, essa ha rappresentato un nobile idealismo — che, fino ad un certo punto, rappresenta ancora — in mezzo al mondo del finito, prosaico e pieno di pesi ; grazie a lei sola, molti hanno potuto levare gli occhi e contemplare le stelle. Essa ha dischiuso il mondo del pensiero e della poesia a folle innumerevoli, che senza di lei, sarebbero miserevolmente perite nella lotta per la vita, od avrebbero attraversata la vita tristemente, bassamente, senza mettersi in con-

tatto con delle forze ideali. La forza di concentrazione, che si trova essa stessa concentrata nella religione, ha permesso alla chiesa di agire più lungi e più profondamente di quello che abbia potuto fare qualunque altra società umana. Qui, il pensiero e la poesia hanno camminato l'uno accanto all'altra con la più profonda serietà e la maggiore decisione morale. Parlo qui della chiesa cristiana, come quella della quale noi abbiamo più sovente occasione di esperimentare l'influenza.

In qual modo la chiesa ha potuto diventare una società di persone colte ? Ecco quanto rimane dimostrato dal contegno da lei assunto di fronte alla scienza greca ; la sola scienza indipendente ed arrivata ormai alla sua maturità nella quale si imbattesse il cristianesimo nei primi quindici secoli della sua esistenza, è precisamente la scienza greca. La chiesa ha messo a contributo il pensiero greco per formulare i suoi dogmi. Ma la forma doveva necessariamente trascinar seco anche parte del contenuto. Uno dei più grandi rappresentanti della chiesa è arrivato fino a dire che la dottrina di Platone è riuscita a farsi conoscere ed apprezzare attraverso alla chiesa. S. Agostino dice che Platone avrebbe stentato a credere che le sue dottrine sarebbero state insegnate al mondo intiero, e ciò per mezzo del cristianesimo. Ciò che S. Agostino ammirava in Platone, si era la sua concezione ideale della ricerca della verità, la sua scoperta dell'unione dell'anima umana colla verità suprema, e l'importanza che egli attribuisce all'opposizione grande che passa tra l'elemento inferiore e l'elemento superiore di quest'anima umana. S. Agostino riteneva pure che se Platone ed i suoi discepoli avessero potuto fare ritorno su questa terra, sarebbero venuti ad unirsi alla chiesa cristiana, perchè per far questo non avrebbero dovuto far altro che mutare alcune parole e talune opinioni (*Paucis mutatis verbis atque sententiis*) (1). Questo rievoca alla mente l'osservazione di Margherita alla professione di fede di Faust : « Ungefähr sagt das der Pfaffer auch, nur mit ein bischen andern Worten ». (Il pastore dice press'a poco la medesima cosa, ma con parole alquanto diverse). È vero, nella sua vecchiaia, pensava di aver collocati i filosofi un poco troppo presso al vangelo. L'atteggiamento della chiesa di fronte alla filosofia di Platone, e più tardi, a quella di Aristotele, è un esempio

(1) *De vera religione*, c, 3 e 4.

classico dell'opera che la chiesa può compiere quale istrumento di diffusione e di dispersione delle idee nel suolo della vita umana. A quella guisa che essa si è accomodata alla filosofia greca, così ha pure adottate altre idee, ma assai lentamente, giacchè essa non cammina se non a lenti passi. Dopo una conveniente manifestazione di sentimenti d'opposizione, viene sempre il momento in cui la chiesa si dichiara eompletamente d'accordo colla « vera » scienza. In questo modo i pensieri vengono ad esser assorbiti sia nelle dottrine, che nelle pratiche e nella predicazione della chiesa, e si diffondono in quei circoli molto estesi che senza questo li avrebbero per sempre ignorati. Solamente l'avvenire potrà dimostrare fino a qual punto la chiesa sia conciliante, ed è pure l'avvenire che deciderà se essa potrà divenirlo ancor più man mano che si verificherà il progresso del pensiero.

Ogni lavorio di adattazione sarebbe impossibile qualora la chiesa non avesse, fino ad un certo punto, coscienza che l'essenza della religione non è contenuta nei dogmi che sono stati formulati una volta per sempre. Si possono mettere questi dogmi da un canto. Non è necessario abrogarli formalmente ; un metodo di questo genere sarebbe pericoloso dal punto di vista della politica e della pedagogia della chiesa, ma l'attenzione si va concentrando sull'elemento centrale, sulla vita che costituisce lo sfondo di queste dottrine. La vita si presenta come qualche cosa che porta seco una grande tradizione, rappresentata da un cumulo di simboli nei quali innumerevoli generazioni hanno deposto le loro più profonde esperienze della vita, sotto l'influenza e ad imitazione del grande esempio che viene loro dato dalla chiesa ; esse vi hanno messo tutto ciò che hanno provato, pensato, sofferto, sotto i colpi della sorte, nelle piccole cose come nelle grandi. Soprattutto negli inni della chiesa noi intendiamo, per così dire, un grido col quale migliaia di persone hanno espresso i loro timori e le loro speranze, i loro affanni e la loro gratitudine, la loro caduta e la loro redenzione, da un capo all'altro della lunga vita del genere umano. L'individuo sente di trovarsi alla presenza di grandi ricordi, che sono comuni a tutti, alla presenza di esperienze fatte nel dominio della vita interiore. Vi ritrova le idee fondamentali che gli sono di aiuto a comprendere se stesso ed a comprendere la sua propria esperienza. Nel culto della chiesa è raffigurato il grande dramma del genere umano, ed un ampio orizzonte vi si rivela all'individuo, oriz-

zonte alla luce del quale egli contempla e valuta la sua propria esistenza. Partecipando al rituale della chiesa, rivive in maniera ideale le grandi opposizioni primordiali della vita, ed i suoi sentimenti si purificano associandosi al pensiero degli avvenimenti tipici di cui la chiesa celebra il ricordo.

La chiesa, nel suo culto, fa entrare l'arte al suo servizio, a quella guisa che nel dogma fa entrare al suo servizio il pensiero. In questo modo, i bisogni estetici sono appagati, in luogo di essere isolati, vengono strettamente uniti al bisogno profondo di edificazione e di pace, che è un aspetto del bisogno religioso. Qui non c'è una sola facoltà spirituale che agisca a parte ; e l'importanza considerevole della chiesa per l'arte si manifesta nel fatto che i periodi della grande arte hanno sovente coinciso con i grandi periodi organici della religione.

Una organizzazione sociale che, sotto le forme più nobili, si è addimostrata capace di agire con tanta concentrazione e con tanta abbondanza di risorse, e di influire su circoli tanto estesi, è un fenomeno unico nel suo genere. Presentemente non c'è un'altra forma sociale di cultura ideale che sia capace di assumere le funzioni di cui la chiesa fino ad oggi è stata in grado di incaricarsi.

119. La chiesa, in quanto società, va debitrice alla forza particolare di cui è fornita al fatto che è uscita da un movimento spirituale, che ha diffuso a sè dintorno della luce — e non solamente al fatto di una associazione di individui, che si sarebbero iti sviluppando ognuno a modo suo. Il sentimento di solidarietà si trovava presente sin dagli inizii della chiesa e non solamente nei suoi risultati. La maggior parte dei suoi aderenti si sentono alla presenza, al tempo stesso, di una sola e stessa potenza, che esige da loro di esser riconosciuta. E dopo un periodo di conflitto tra una tendenza più stretta ed una tendenza più larga, questa potenza si è dimostrata capace di fondare una potenza internazionale.. La chiesa — lasciando stare l'antica ospitalità che non conduceva ad alcuna solidarietà duratura — si può dire che fu la prima forma sociale in cui i limiti nazionali abbiano perduto del loro significato. Il corso degli avvenimenti storici e le riflessioni filosofiche alle quali questi avvenimenti hanno data la stura negli ultimi secoli che hanno preceduta l'apparizione del cristianesimo, ci costringono a riconoscere teoreticamente e praticamente la solidarietà umana, e l'amore del prossimo (*charitas gene-*

ris humani) era conosciuto assai tempo prima che la chiesa venisse a predicarlo. Ma il costruire una società che si fondasse su questa base, la era cosa riservata al cristianesimo. Nell'estremo oriente, lo sviluppo del Buddismo offre, sotto molti riguardi, qualche cosa di simile allo sviluppo del cristianesimo.

In un'epoca abbastanza recente, e dentro i limiti delle nazioni singolarmente prese, la chiesa è stata ampiamente feconda di sforzi filantropici. Allorquando le vengono rimproverati i suoi peccati intellettuali, essa sa troppo bene rifugiarsi nei recinti di questa funzione, e non senza un certo qual diritto, imperocchè la carità fece perdonare molti peccati. È un onore per la chiesa l'aver aperta la via alla filantropia moderna, ed il trovarsi ancor oggi, in questo campo, all'avanguardia. S. Vincenzo de' Paoli, contemporaneo di Pascal, era perfettamente famigliarizzato con quelle idee, con quei principii e con quei punti di vista dai quali ancor oggi piglia le mosse la filantropia moderna, quantunque in questa non siano sviluppati, espressi e applicati secondo lo spirito della chiesa. Nel mondo protestante Giovanni Heinrich Wichern, fondatore della « Rauhe Haus », si può considerare come un degno emulo di S. Vincenzo de' Paoli (1).

La filantropia della chiesa, ha fatto grandi passi nel secolo XIX soprattutto, poi, in seno al cattolicismo. I conventi sono stati soppressi in Francia all'epoca della rivoluzione, ma la vita monastica si è nuovamente sviluppata di sua propria iniziativa, ed alla fine del secolo XIX si contavano 25.000 monaci e 142.000 religiose, votate esclusivamente a missioni pericolose ed ingrate, non solamente per il bene degli individui ammalati, ma anche per il bene della vita pubblica (2). Una tendenza spirituale, che si trova in grado di produrre dei risultati di questo genere, non si può considerare come morta. Un osservatore assai perspicace dice degli americani d'oggi, « è un popolo eminentemente religioso. L'importanza che esso annette ancora, quantunque sia assai minore che non fosse in altri tempi, alle proposizioni dogmatiche, non gli impedisce di sentire il lato morale della sua teologia. Il cristianesimo agisce sulla condotta, a dir vero, non la metà di quello che dovrebbe veramente agire, ma probabilmente assai più di quello che agisca in alcun altro paese moderno, e

(1) James Bryce *the american commonwealth*. III, p, 55.
(2) A questo proposito, cfr. la mia *mor.* p. 504-506.

molto più di quello che abbia agito nelle pretese epoche di fede (1) ».

Mi sono sforzato di enumerare brevemente tutto ciò che si può mettere all'attivo della chiesa, nei suoi rapporti colla vita spirituale dell'uomo. Ma la chiesa ha pure un passivo, e questo è quanto dobbiamo ora esaminare.

120. Il fatto che l'amore del prossimo sia divenuto un elemento essenziale della morale di una grande religione popolare, è un fatto della massima importanza. Tuttavia, dal punto di vista della morale, bisogna denunziare i limiti che sono stati imposti a questo amore. Presso i Greci, l'amore del prossimo veniva ristretto alla nazione e, nel cristianesimo, venne mantenuto entro i limiti del dogma, conciossiacchè della fede si faceva la condizione dell'amore. Solamente dove c'era la fede faceva la sua apparizione l'amore, e le persone che si dovevano amare erano i credenti, o coloro che in tal modo si potevano convertire alla fede. Nell'uno e nell'altro caso, non solamente dal punto di vista del fondamento psicologico, ma anche dal punto di vista dell'estensione, viene rifiutata all'amore ogni libertà di azione. Da un capo all'altro della storia della chiesa si riscontra questa opposizione che passa tra la fede e l'amore, e sovente si stenta parecchio a capire che ci troviamo di fronte ad una chiesa che si suppone rappresenti soprattutto la religione dell'amore.

Disse una volta Gesù: « tutto ciò che voi avrete fatto per l'ultimo dei miei fratelli, voi l'avrete fatto a me stesso ». In queste parole parrebbe che noi avessimo il principio dell'amore incondizionato per i nostri simili, poichè colui che fa opera d'amore sa d'averla fatta per Gesù. Ma qualora si ponga mente a tutto il contesto di questo passo, si vede che l'interpretazione ortodossa ha probabilmente ragione quando pretende che queste parole siano rivolte ai credenti, e che « l'ultimo dei miei fratelli » non si possa intender detto se non dei credenti. Non ci vien detto che cosa si debba pensare di colui che ciba gli affamati e soccorre gli infelici semplicemente per amore dei suoi simili, senza chieder loro se siano credenti, probabilmente, anzi, senza che egli abbia nessuna fede. A proposito di questo capo, alla filantropia della chiesa si potrebbero muovere molte

(1) De Broglie, *saint Vincent de Paul* 4ª ed. Paris 1898 H. Krummacher, *Johannes Heinrich Wlchern, ein lebensbild aus der gegenwart*, Gohta, 1882.

obbiezioni (1). Lo spirito del buon samaritano non è lo spirito della chiesa; lo spirito della chiesa, per parlare in linea generale, è lo spirito del propagandista; per lo meno essa esige sovente dei segni esterni di fede, in forza dei quali sovente ricaccia gli onesti per abbracciare gli ipocriti. Per ammirabile che possa essere lo spirito di abnegazione e l'organizzazione della chiesa, tuttavia queste qualità sono troppo propense a peccare contro lo spirito sacro dell'amore fraterno.

E se questa è la sorte dell'amore fraterno che viene proclamato dalla chiesa, la quale lo pone al primo posto, è certo che non saranno trattate meglio le altre virtù, che la chiesa non pretende di collocare al primo posto. Quando si tratti d'uomini ehe, per ragioni intellettuali o morali, si sono allontanati dall'ortodossia, la chiesa adotta un contegno che non è molto lontano dalla barbarie. Non può ammettere un'altra concezione che non sia la cattiva volontà. Il vescovo Martensen ebbe un giorno a dichiarare che l'unica spiegazione possibile del perchè uomini come Kant e Jacobi, Schiller e Goethe avevano abbandonate le dottrine della chiesa, era questa, che essi covavano in fondo al loro cuore una specie di antipatia per la santità della divinità. Per poter sperare un poco d'intelligenza e di simpatia, bisogna aspettare che sia stata corretta la barbara psicologia che si nasconde sotto la veste di un giudizio di questo genere. Sotto tutti questi punti di vista, bisogna che la chiesa raggiunga un più alto grado di cultura di quello in cui versa presentemente (2).

D'altra parte, l'importanza che, malgrado tutta la critica storica filosofica e morale, la chiesa persiste nell'annettere al dogma, la mette in contraddizione con se stessa, nella sua missione di potenza spirituale di educazione e di filantropia. Imperocchè, è illusione il credere che essa potrà conservare un dominio duraturo sulle masse quando verrà il giorno in cui il mondo verrà a conoscere con esattezza la verità sui principii di sviluppo e di valore pratico dei dogmi. Pare sovente allo spettatore che la chiesa abbia collocato tutto ciò che possiede in una questione che è già evidentemente perduta. Il disaccordo intellettuale prodotto dalle credenze dogmatiche, si fa sentire

(1) Taine, *Le regime moderne* II, pp, 105-113; cfr. R, Dovey, nel *Fortnightly review*, agosto 1900, p. 295.

(2) Cfr. il mio trattato sulla *fede e scienza*.

anche negli ambienti più estesi. Già si verifica ciò che, non senza speranza prevedeva l'Hobbes: La folla dei laici a poco a poco si va illuminando (*paulatim eruditur vulgus*). Come abbiamo già visto, è vero che la tendenza conservatrice e reazionaria della chiesa è appoggiata dai laici; però, non mancano i segni di una tendenza opposta, e ci sono molte cose che stanno ad indicare che le varietà dell'esperienza religiosa ed il bisogno di impressioni positive di queste varietà si andranno sviluppando negli ambienti più estesi in modo assai più notevole di quello che abbiano fatto fin qui.

A questa questione si presenta una sola soluzione naturale, una soluzione che si trova implicita nel principio di personalità, e che è già stata avanzata nella chiesa, e cioè la libertà assoluta d'insegnamento, di guisa che l'integrità personale e la lealtà intellettuale possano godere dei loro diritti. I laici, allora, potranno scegliere di per se stessi, e si divideranno in conformità di questa scelta. La libertà d'insegnamento, il diritto alla quale oggi non viene riconosciuto se non dalle più alte istituzioni scientifiche, deve estendersi a tutti i dominii ed a tutte le istituzioni, dove si parli agli uomini di cose dello spirito. Quanto vogliamo, è che si presenti l'occasione di vedere coi nostri proprii occhi, e di fare le nostre proprie esperienze personali. Ma in qual modo il discepolo, lo scolaro può arrivare fino a questo, se il maestro stesso non ha di queste opportunità?

121. La lista delle qualità dotate di valore (virtù) che vengono stabilite dalla morale filosofica, non va punto d'accordo con quella stabilita dalla morale teologica. L'opposizione latente che esiste fra questi due cataloghi di valori si rivela particolarmente in due punti, che sono particolarmente uniti; e questi due posti sono, *a* (il posto assegnato all'affermazione di se stesso e *b*) il posto che viene assegnato alla giustizia. Per poter discutere un poco d'avvicino questi due punti, bisogna fare distinzione tra la morale dei Greci e la morale moderna (1).

La morale greca si propose di conciliare i differenti elementi della vita dell'anima. Qui, l'affermazione di se stesso occupa il primo posto. L'uomo non può innalzarsi fino alla perfezione col suo io se manca di una armonia interna; un ordine interno deve essere stabilito, in modo che nessun elemento venga ad essere di impiccio all'al-

---

(1) Cfr. la mia *mor*, pp. 192-97; 297-71.

tro, ma in modo che ciascuno funzioni come deve nella grandiosa armonia della vita dell'anima. E l'individuo che sa mettersi in una relazione armoniosa di fronte alla società umana in seno alla quale vive, relazione che si può paragonare a quella in cui gli elementi individuali dell'anima sua si trovano di fronte al tutto — e cioé, l'individuo che sa subordinarsi alla totalità più vasta della quale egli è un membro — conduce una vita giusta.

Nella morale cristiana, l'obbedienza, l'obbedienza della fede, è la virtù cardinale — conseguenza naturale del principio d'autorità. In confronto dell'obbedienza, l'amore è qualche cosa di subordinato. L'orgoglio, è il più grande dei peccati, perchè rifiuta l'obbedienza. L'affermazione egoista di se stesso viene condannato più perchè si oppone all'obbedienza che non perchè si opponga all'amore. L'esigenza dell'obbedienza è l'esigenza di una sottomissione incondizionata ad una potenza infinita — tratto orientale che ci fa ricordare le grandi religioni che sono sorte in oriente. I liberi Elleni se ne rimanevano in piedi, anche durante il tempo della preghiera ; è l'atteggiamento contrario a questo orientalismo, che ha lasciato altresì tracce profonde nel sentimento del peccato, distinguendolo dal sentimento morale del pentimento. È vero, si, l'amore progredisce di continuo nella morale del cristianesimo, ma progredisce avendo sempre una tendenza spiccata a presentarsi in una opposizione ascetica all'affermazione di se stesso, nonchè all'opposizione altruistica diversa da quella del soggetto stesso. La dottrina greca, che consisteva nella armonia, viene qui ad apparire come se si trattasse di un egoismo delinquente.

La morale moderna ha nuovamente adottata ad ampliata la vecchia morale greca. L'affermazione di se stesso viene ad apparire come una cosa molto grande, e viene ad occupare il primo posto. Ma è rivestita di una forma assai più attiva di quella di cui era rivestita presso i Greci. La sua antitesi consiste, non tanto nel conflitto che passa tra i varii elementi componenti, quanto nell'indolenza che si trova in opposizione con l'espansione e con lo sviluppo. L'affermazione di se stesso non viene più presentata qui come qualche cosa di contrario all'amore. Imperocchè, questa magnanimità possiede forza a sufficienza per servire di appoggio, non solamente alla vita dell'individuo, ma anche a quella degli altri esseri. E la virtù suprema, in questa morale, è la giustizia, la giustizia nella quale sono compresi nel medesimo tempo l'abbandono e l'affermazione di se stesso. L'ideale

è un regno di personalità, nel quale ogni individuo va sviluppando la sua propria personalità in modo tale, che, mediante quest'atto stesso, egli viene in aiuto agli altri uomini nello sviluppo che gli stessi devono fare di se stessi, ossia della loro personalità. Questa concezione offre libero campo a tutti gli elementi morali nutriti dal cristianesimo, i quali possiedono un valore veramente duraturo. Ma finchè l'obbedienza verrà considerata come una virtù cardinale, e finchè la « volontà di amore » verrà limitata psicologicamente e sociologicamente (quanto al motivo e quanto al contenuto) da una serie di condizioni dogmatiche, ci sarà sempre guerra accanita tra la morale filosofica e la morale così detta teologica.

III.

Cristianesimo primitivo e cristianesimo moderno.

Ma la maggiore di tutte queste è la carità.
S. Paolo.

122. La morale cristiana non è sempre la stessa. Questo fatto viene a costituire una difficoltà quando ci facciamo a discutere i rapporti che passano tra la religione e la morale. In tale esame, noi pensiamo, com'è naturale, al cristianesimo, perchè desso è la religione popolare per noi di più facile accesso. Il Buddismo, l'altra grande religione popolare, non potrebbe essere esaminata sotto questo punto di vista se non da un dotto che avesse partecipato egli stesso alla civiltà dell'Asia Orientale. Adunque, se ci limitiamo al cristianesimo, dobbiamo per lo meno chiederci in qual modo la relazione che passa tra la religione e la morale è andata soggetta a variazioni nel corso dei varii periodi essenziali della storia del cristianesimo; giacchè questa relazione è andata soggetta a variazioni, nel tempo stesso in cui a variazioni è andata soggetta la relazione che passa tra la religione e la civiltà. Adunque, se vogliamo accingerci all'impresa di stimare quale sia il valore del cristianesimo e stabilire gli elementi di valore duraturo che vi si trovano, dobbiamo fare uno studio pre-

liminare delle differenti concezioni della vita che sono state messe innanzi nelle varie epoche della storia nel cristianesimo.

Ci sono tre grandi periodi o forme essenziali di cristianesimo: il cristianesimo primitivo, il cattolicismo ed il protestantesimo. Non è difficile farne il paragone, qualora si considerino sotto il punto di vista del dogma. Ma riesce difficile paragonare le varie concezioni della vita che corrispondono ai varii dogmi, conciossiachè una concezione della vita non si formula sempre in termini ben definiti; il cristianesimo vale assai meglio ricercarlo nell'atteggiamento generale da lui preso di fronte ai beni ed ai doveri della vita, e nei rapporti pratici in cui versa coll'evoluzione della civiltà e della storia.

123. La morale del cristianesimo primitivo, si trova ad esser determinata dall'attesa appassionata della seconda e prossima venuta di Gesù. Nella credenza che egli fosse in procinto di venire per fondare un regno messianico sovrannaturale, nel quale andrebbe a por capo la storia del mondo, gli apostoli ed i loro successori immediati passavano sopra alle difficoltà del loro tempo, per il semplice fatto che Gesù, il Messia, aveva dovuto soffrire e morire. L'attesa del Messia da parte di tutto un popolo forniva una forma ed una cornice a questa credenza; essa permetteva altresì agli apostoli di scoprirne delle testimonianze nelle antiche scritture.

Il risultato fu questo, che gli uomini cessarono dal tenere in considerazione le condizioni terrene ad umane. La civiltà, l'azione delle circostanze temporali, la vita nella famiglia e nello stato, la vita nell'arte e nella scienza, non potevano più avere un valore immediato, un significato positivo. Un'attesa, inerte ma intensa, ecco qual'era lo stato essenziale dell'anima. « Il regno di Dio » non si doveva attuare mediante un lungo sforzo fatto nel tempo sul terreno solido della natura e della vita umana, colla scoperta e la produzione dei valori. La sola cosa che importasse, era quella di esser pronti ad accoglierlo, allorquando — e ciò doveva avvenire nella presente generazione stessa — sarebbe comparso in modo sovrannaturale nel cielo. Ciò che importava esclusivamente era questa preparazione; oltre di questa, nessun cambiamento nelle circostanze attuali della vita. Val meglio per gli uomini astenersi dal matrimonio ed evitare di dare le loro figlie in matrimonio, e lo schiavo nulla faccia per spezzare le sue catene. Queste le son cose che meritano il meno che sia possibile attenzione, giacchè appartengono all'ordine di cose che sta per

scomparire. Allorquando gli uomini di quel tempo pregavano e dicevano : « venga il regno tuo », credevano, non in una vaga partecipazione ai beni dello spirito, ma alla venuta sovrannaturale e presa alla lettera, del regno messianico ; la preghiera, era un desiderio ardente di vedere, in breve, verificata questa venuta. Ma la vita basata sopra di un'attesa di questo genere, non era una vita di dolore nè di ascetismo nel senso della tortura di se stesso. Non era una marcia funebre, ma un poema di vittoria, giacchè questa attesa vivente eccitava tutte le forze dello spirito. Grandi immagini si offrivano all'immaginazione, e talvolta il sentimento diveniva talmente acuto, che le parole necessarie per esprimerlo venivano a mancare, e gli uomini « parlavano in lingua », quando l'oratore non riusciva a spiegare di per se stesso ciò che l'aveva tanto violentemente commosso. La rivelazione non era terminata colla morte di Gesù, essa continuava nel cuore degli individui, per mezzo del movimento dello spirito sovrannaturale. Se la credenza nella prossima venuta del regno millenario era il primo tratto essenziale del cristianesimo primitivo, l'entusiamo ne era il secondo. Gli uomini erano talmente trascinati dall'entusiasmo, che una organizzazione ecclesiastica perfetta non era nè possibile, nè necessaria, a quella guisa che non era nè possibile, nè necessaria una partecipazione positiva alla vita sociale ed alla civiltà.

I doveri della cultura e le nozioni che vi si trovano connesse, non esistevano affatto per la coscienza cristiana primitiva, che si sentiva trascinata in un'unica direzione da un cumulo di forze straordinarie. Le virtù ed i doveri che erano preconizzati dalla morale del cristianesimo primitivo erano, adunque, innanzi tutto, quelli che possono esser determinati dall'attesa e dall'entusiasmo. Ed a questo fatto si deve attribuire il grande valore di questa morale, tanto se considerata come simbolo, quanto se considerata come esempio. Tutta quanta la vita umana, per avere qualche valore, deve esser vissuta nell'attesa, e può pigliare i suoi modelli nell'età eroica del cristianesimo. E senza entusiasmo non si riesce mai a far nulla di grande. L'assorbirsi nel pensiero della vita considerata come un pellegrinaggio e nella concezione della vita che era propria dei primi giorni del cristianesimo, può contribuire parecchio a dilatare l'orizzonte dell'anima. Quanto ai doveri ed ai beni positivi attuali, che sono determinati dal progresso della luce negli uomini, si cercherebbero inutilmente nella morale del cristianesimo primitivo. Imperocchè la

morale si accontentava di lasciare le cose allo stato in cui si trovavano, fin quando non distogliessero il pensiero dall'attesa della vita futura che stava per incominciare.

Naturalmente, riesce possibile, aiutati da una abile esegesi, il riscontrare nel Nuovo Testamento ogni sorta di cose, comprese le indicazioni sul modo di diportarsi in quelle condizioni in cui la morale del Nuovo Testamento si proponeva precisamente di stornare l'attenzione. Si può, per esempio, trovarvi delle indicazioni sul modo di trattare le questioni sociali, il femminismo, i doveri politici, ecc. La chiesa si è data assai per tempo a delle interpretazioni di questo genere, che hanno assai spesso condotto a dei risultati diametralmente opposti alle dichiarazioni chiare e nette del Nuovo Testamento, come ad esempio, a proposito del giuramento. Il « regno di Dio » entrò a poco a poco nell'insieme della cultura umana, mentre che in principio ne costituiva tutto quanto l'edifizio, e pareva che nulla volesse prendere a prestito da questo mondo. Ed una espressione come questa, « la prova dello spirito e della potenza » vide a poco a poco svapopare il suo significato, fino a che si arrivò al punto da dimenticare completamente che in origine essa si riferiva alla manifestazione del sovrannaturale nel mondo interno e nel mondo esterno per mezzo dei miracoli e dei discorsi entusiasti e profetici, come quelli che Origene dice che si verificavano fra i suoi contemporanei (1). Una tale estensione o, se si preferisce, una tale idealizzazione, si può benissimo giustificare storicamente; ma bisogna pur sempre rammentarsi che sotto questa nuova interpretazione si cela un riadattamento nel dominio degli interessi e degli ideali. La morale comparata deve mettere in luce, il più vivacemente che sia possibile, le differenze che esistono tra le concezioni ed i punti di vista relativi alla vita, anche allorquando pare che parlino il medesimo linguaggio. Riesce impossibile scoprire una esortazione precisa a qualche opera positiva di cultura del Nuovo Testamento, perchè il pensiero di un immenso lavorio di sviluppo nel tempo, nel corso del quale la vita umana doveva sviluppare lentamente le sue facoltà era un pensiero estraneo alla concezione che era rappresentata dal Nuovo Testamento. Gli è solamente in virtù di una reinterpretazione moderna (per pigliare a prestito una frase dalla *Neutestamentliche Theologie* di B. Weiss) che

(1) Cfr. il trattato di Lessing, *ueber den Beweis des geistes und der Kraft.*

si può fare appello alle metafore del lievito e del seme, come sovente si è fatto per provare che lo stesso faceva parte dei progetti del cristianesimo primitivivo, e cioè che faceva parte dello stesso, il lievitare, per così dire, la storia della cultura umana e svilupparsi collo svilupparsi della stessa. Ognuno legga per conto proprio il capitolo decimo del Vangelo di S. Matteo, il capitolo settimo ed il capitolo decimo quarto dell'epistola ai Corintii, e finalmente tutto il Sermone sul Monte; trascurando l'edificante interpretazione ordinaria, si avrà una impressione esatta del punto di vista del cristianesimo primitivo in tutta la sua storica originalità (1).

La concezione primitiva è rimasta fedele ai suoi principii su tutti i punti essenziali nel corso dei due primi secoli dell'era cristiana. Il periodo post-apostolico mostrò, senza impoverimento alcuno, la credenza caratteristica nella verità del prossimo millenarismo e nel valore dell'entusiasmo (2), mentre che Tertulliano sta ad indi-

---

(1) La differenza tra la concezione della vita del cristianesimo primitivo e quella del cristianesimo moderno viene messa in luce partendo da atteggiamenti tanto diversi come son quelli che vengono addottati da Schopenhauer, L. Feuerbach e Strauss da una parte, e S. Kierkegaard dall'altra; tuttavia, non tutti hanno avuto un senso abbastanza netto delle condizioni storiche. Cfr. l'ultimo capitolo della mia opera, *Sören Kierkegaard som filosof.* (nei *Klassiker* del Frommann) Harnack, nella sua monumentale *storia del dogma*, ha esaminati dal punto di vista puramente storico i caratteri proprii del cristianesimo primitivo ed i suoi rapporti col cristianesimo della chiesa. Nella critica da lui fatta di quest'opera, O. Pfleiderer ha rimproverato all'Harnack d'aver messo un tal Jatus tra il cristianesimo apostolico ed il cristianesimo cattolico. Il Pfleiderer riteneva che la primitiva attesa, in cui i cristiani se ne vivevano, di una seconda prossima venuta, e di un regno di Dio sulla terra, fosse una posizione insostenibile di fronte alla disillusione che la storia manteneva in realtà, e che era perfettamnnte inevitabile dovesse esser sostituita con una escatologia spirituale *Die Entwickelunk der protestantischen theologie in deutschland seit Kant*, Freiburg, 1891 p. 370 sqq). Ma il fatto stesso della necessità di questa sostituzione sta a dimostrare l'esistenza del hiatus. L'hiatus si produsse allorquando l'atteggiamento assunto di fronte alla civiltà venne a mutare, ed è merito dell'Harnack l'aver indicato questo in modo tanto chiaro e profondo, e d'aver reso in tal modo più profonda e più acuta colla storia, la differenza che passa tra la concezione della vita dei primitivi cristiani e quella che è stata sviluppata ulteriormente dalla chiesa; differenza che i pensatori indicati più sopra avevano già messa in luce eon una comparazione immediata.

(2) Cfr. H. Weinel, *die Wirkungen des geistes und der Geister im nachapostolichen zeitalter bis auf irenäeus*, Freiburg, 1899.

care che alla fine del secondo secolo questi tratti rimanevano ancora in vita. In progresso di tempo, vennero sostituiti collo sviluppo speculativo del dogma ed il perfezionamento dell'organizzazione della chiesa. Col declinare delle attese estatiche e dell'entusiasmo individuale, a poco a poco si potè stabilire un rapporto più positivo con la civiltà. Ma lo stesso S. Agostino aveva l'impressione di vivere assai più nella vecchiaia del mondo che non in un nuovo periodo della civiltà. Egli si sente indotto a considerare la descrizione che vien data dall'Apocalisse di Giovanni, dei dodici giudici che siedono nel regno millenario, come qualche cosa di corrispondente ai prelati del suo tempo (*praepositi intelligendi sunt, per quos ecclesia nunc gubernatur*) (1). Esempio caratteristico del modo con cui la chiesa trasformò la concezione del cristianesimo primitivo. E tuttavia, in quanto lo stesso era un avversario di uno stato terrestre e di una morale puramente umana, S. Agostino predicava il regno futuro — il quale pure doveva venire in modo sovrannaturale — come quello che aveva ad essere il solo vero scopo della vita. In tal modo, non si vede che venisse fatta alcuna obbiezione nè alla diffusione dell'ascetismo, nè alla scomparsa graduale del genere umano coll'adozione ognor crescente del celibato. Se in lui si riscontra una qualche esitazione tra la trasformazione delle idee cristiane primitive e l'adesione a queste idee, ciò avviene in causa di una lotta interna che si verificava tra questi due diversi tipi di fede religiosa, ai quali io ho già accennato. L'opposizione tra il mutevole e l'immutabile, si trova nettamente al primo posto in S. Agostino, e tende a prendere il posto dell'opposizione tra il presente e l'avvenire sovrannaturale. Qui si può riscontrare l'influenza del platonismo, al tempo stesso che la decadenza dell'attesa entusiasta. Il pensiero dominante di S. Agostino non è tanto questo, che tutti i beni presenti sono insignificanti in comparazione coi futuri, quanto questo, che tutti i beni finiti sono insignificanti appetto del bene eterno ed infinito, che viene identificato con Dio. Questa opposizione è il pensiero che si trova sempre dominante per tutto il corso delle *confessiones*.

124. Il problema che il cristianesimo primitivo ha trasmesso insoluto alla chiesa dei secoli posteriori, venne risolto dal cattolicismo in una maniera che sta a dimostrare quanto fosse potente l'istinto sto-

(1) *De civitate Dei* XX, 6.

rico dei capi della chiesa. Come fa osservare Harnack nella sua *storia del dogma* (1) si stenta a concepire, nel protestantesimo contemporaneo, l'influenza esercitata sullo spirito umano dallo ascetismo nei secoli IV e V, come si stenta a farsi un' idea fino a qual punto esso governasse l'immaginazione, il pensiero e tutta quanta la vita. Esso minacciò di ridurre la chiesa a brandelli. Per un altro verso, una moltitudine di nuovi convertiti venuti da nazioni straniere si pigiavano alle porte della chiesa per esser ammessi a farne parte, e questa si trovò costretta a dedicarsi all'opera di una potente educazione, civilizzatrice ed organizzatrice al tempo stesso. In tal modo essa fu costretta ad adottare una concezione più larga di quelle che si sarebbero potute accettare nei giorni del primitivo entusiasmo; dovette sopportare molte cose che non fu in suo potere l'impedire, e dovette incorporarsi parecchi elementi che, in se stessi e per se stessi, erano fuori del suo ideale. Bisognava trovare in seno alla chiesa un posto per « i perfetti », che tenevano ancora come criterio l'ideale del cristianesimo primitivo, e vi dovette pure trovare un posto per gli « imperfetti » che avevano bisogno di consolazione, e di una regola di vita, ma che non erano ancora in grado di abbandonare l'esistenza umana ordinaria. Bisognava conservare l'unione con l'ideale del cristianesimo primitivo ed al tempo stesso con le realtà del tempo presente. Il problema consisteva nel sapere in qual modo si sarebbe potuto al tempo stesso romperla col mondo e governarlo.

La soluzione che venne offerta dal cattolicismo consistette nel riconoscere varii gradi di perfezione. Il monaco, il prete ed il laico stavano a rappresentare ciascuno un grado, ossia una forma di cristianesimo, e la chiesa le ammetteva tutte. Quello stesso istinto psicologico, che aveva indotta la chiesa ad ammettere la « fede implicita » la condusse pure ad ammettere la distinzione tra il merito ed il dovere.

Il monaco corrisponde al tipo cristiano primitivo. Egli risponde alla questione: « Dove si trova l'ideale dei primi grandi giorni del cristianesimo? » Per rispondere a questa domanda, il cattolicismo poteva additare i suoi monaci e le sue monache che, pieni del desiderio della sola cosa che fosse necessaria, avevano rotti i vincoli più forti che tengono attaccata l'anima umana a questo mondo. Il monaco e la monaca, fanno assai più di quello che il dovere non esiga dal-

(1) *Lehrbuch der dogmengeschichte, II, p. 9.*

l'uomo; essi si uniformano, non solamente al comandamento generale, ma anche al consiglio di perfezione dato dall'Apostolo. (I Corint. VII). Il prete rappresenta una forma intermediaria tra il monaco ed il laico. Rinunziando alla vita della famiglia, ha seguito uno dei consigli dell'Apostolo, mentre che per il resto partecipa del mondo umano, offrendo soccorso e consolazione a coloro che vivono. Il laico vive la vita umana, sotto tutti i suoi diversi aspetti, ma lotta, coll'aiuto della chiesa, allo scopo di evitare di perdervisi.

Tale è la soluzione più ingegnosa che fino ad oggi sia stata avanzata dal problema che consiste nel conservare l'ideale cristiano primitivo e, nel medesimo tempo, nell'agire nel senso della civiltà e della luce, in un mondo l'esistenza prolungata del quale non era nè prevista, nè supposta all'epoca dello stabilimento di questo ideale. Questa soluzione ammette, e con ragione, come concesso che se il Nuovo Testamento deve continuare ad essere considerato come qualche cosa che offre le regole supreme della vita umana, bisogna ammettere che le condizioni di vita che esso suppone siamo per essere durature. Gli è in questo senso che il cardinal Newman dice: « Se la tribolazione presente, di cui parla S. Paolo, non stesse a rappresentare la condizione ordinaria della chiesa, si potrebbe appena dire che il Nuovo Testamento sia stato scritto per noi, e, prima di applicarlo, bisognerebbe nuovamente modellarlo ». Questa la era una considerazione essenziale agli occhi del Newman, anche durante il suo periodo di vita anglicana. Ma egli andava a chiedere invano al protestantesimo una risposta a questa questione: che « abbiamo noi fatto per il Cristo? » I suoi pensieri seguivano una direzione analoga a quella di S. Teresa, la quale diceva: « Vuoi tu sapere che cosa sia che ha infuso nelle parole dell'Apostolo il fuoco divino che possiedono? » « Gli è questo, che gli apostoli avevano in abominio la vita presente e calpestavano l'onore del mondo. Per Dio essi tutto osavano ». Ed in una visione, essa intese il Salvatore, il quale diceva: « Che ne avverrebbe del mondo se non ci fossero più frati? » (1).

E tuttavia, questa soluzione è fondata sopra di un compromesso. S. Kierkegaard ha giustamente fatto osservare che l'istinto del cristianesimo venne a mancare quando si fece a stabilire diverse classi di

(1) Hutton, *Cardinal Newman*, pp. 110-119. *Vie de sainte Therese ecrite par elle même*, pp. 165, 177.

cristiani, perchè con ciò aprì la via per poter sfuggire all'ideale, ed a seguirlo pochi si affrettarono.

La distinzione tra il dovere ed il merito, però, non può avere un valore morale, se non per ragioni superficiali. Imperocchè, se io ho la facoltà e la possibilità di « guadagnarmi dei meriti », e cioè di fare qualche cosa che sorpassi quanto ordinariamente si aspetta dalla comune degli uomini, è evidente che è mio dovere il farlo. Sotto il punto di vista morale, il mio dovere si trova proporzionato alle mie facoltà, esso è proporzionato all'individuo. In morale, la tassazione deve sempre essere progressiva.

« Ein jeder wird besteuert nach Vermögen » ad ognuno si impone a seconda dei mezzi di cui dispone, dice Tell, quando Edwige si lamenta delle considerevoli esigenze di cui egli è oggetto (1). D'altra parte, e lo dimostra l'esperienza, coloro i quali sentono di dover rispondere alle più estreme esigenze non hanno coscienza alcuna che le stesse siano di troppo superiori al loro dovere. Ci sono delle nature che sentono più vivamente l'ideale, e che riconoscono la sua azione in un dominio assai più esteso di quello che lo sentano e riconoscano i loro simili. « È pericoloso, dice S. Teresa, accontentarsi di uno sforzo moderato, quando si tratta dell'eternità ». I maestri cattolici di teologia morale, dopo aver stabilita la distinzione che passa tra il dovere ed il merito, si fanno ad avvertire i loro uditori di non servirsi di questa distinzione. L'avviso che essi danno è assai più morale che non la distinzione che fanno.

125. In principio, il protestantesimo non capì troppo il problema gravissimo che era supposto dai suoi rapporti col cristianesimo primitivo. Fu un movimento nato dal bisogno di affermare i diritti della libertà di coscienza. Dato che nel Nuovo Testamento si trovassero molte cose che il cattolicismo, in causa del suo sistema gerarchico e della sua unione troppo stretta col mondo, non poteva nè riconoscere, nè lasciare agire liberamente, si credette in modo al tutto naturale, ad un ritorno al cristianesimo primitivo. Però, il protestantesimo non tardò molto a significare, non solamente una emancipazione della vita religiosa, ed un tentativo di ritorno alle fonti del cristianesimo, ma anche, sebbene più o meno consciamente, l'emancipazione della vita in genere di fronte all'autorità della chiesa. La vita nel mondo non

(1) Cfr. la mia *morale*, pp. 93-95.

veniva più ad esser considerata come qualche cosa di inferiore alla vita del chiostro. La perfezione deve essere raggiunta, non con un ascetismo artificialmente introdotto, ma mediante un abbandono intimo del cuore a Dio e mediante la fiducia in Dio. Non si tratta più semplicemente di sopportare la vita del mondo, ma di coltivarla e svilupparla; e l'individuo poteva e doveva trovare la sua vocazione nell'aiutare questo sviluppo.

I riformatori, adunque, lasciarono indeterminati i loro rapporti di fronte agli ideali ed alle aspettative del cristianesimo primitivo. Non diedero alcuna precisa direzione, per esempio, intorno al modo con cui i precetti contenuti nel discorso sul Monte andavano seguiti nelle circostanze e frammezzo alle obbligazioni della vita umana moderna. Più tardi, la chiesa alta ed il partito della teologia speculativa in seno alla chiesa protestante, concepirono la cosa come segue: « il cristianesimo primitivo è il fermento ideale che, grazie ad un lungo lavorio di sviluppo avvenuto nel tempo, si diffonde nella vita del mondo: esso produce la vita della famiglia cristiana, e dello stato cristiano, esso produce anche la scienza e l'arte cristiana, ed in tal modo conduce allo sviluppo del « regno di Dio ». Le concezioni primitive riguardanti una seconda venuta ed il giudizio finale, vengono ora relegate alla retroguardia e quasi in un lontano crepuscolo, nel quale vengono ad apparire quasi montagne azzurre in un lontano orizzonte. Ai giorni nostri, gli uomini hanno appreso e provato molte cose che erano ignote agli autori del Nuovo Testamento; ed allora si è reso evidente che questi autori andavano errati attendendo così presto la seconda venuta. Però, questo errore non viene considerato come un errore materiale, anche quando viene confutato. Come il cattolicismo, anche il protestantesimo si crede in relazione di continuità morale col cristianesimo primitivo. Esso non ammetterà mai di non aver conservato del cristianesimo primitivo se non gli elementi che si possono attuare nelle condizioni della civiltà moderna, o meglio nell'atteggiamento novello che si è sforzato di assumere di fronte alla civiltà moderna. Ci sono di quelli che ritengono di uniformarsi veramente alla morale del Nuovo Testamento perchè rivestono i loro principii morali di formole bibliche. Costoro dimenticano che la loro situazione di fronte alla civiltà è totalmente diversa da quella del cristianesimo primitivo.

126. Tuttavia, in epoca affatto recente, la teologia protestante ha incominciato a manifestare chiaramente più del passato questo rapporto.

Una serie di profondi studii storici, ed una intelligenza più vivace dei fenomeni della morale e della civiltà, hanno condotto un certo numero di teologi e di dotti molto al di là del punto di vista comunemente adottato, a questo proposito, dai capi del protestantesimo ecclesiastico. Fra i primi di questi è doveroso far menzione di Albrecht Ritschl (nella sua *geschichte des pietismus*) ed Adolfo Harnack (nel suo *lehrbuch der dogmengeschichte).*

Secondo il Ritschl, il carattere particolare del protestantesimo consiste nel rappresentare i cristiani come coloro che, fiduciosi in Dio, devono governare il mondo; essi non devono ritrarsene, come esigono gli asceti dell'antica chiesa, i mistici del medio-evo ed i pietisti dell'epoca moderna. Secondo lui, il Pietismo ha sbarrata la via ad ogni sviluppo completo del programma protestante soprattutto perchè mirava (principalmente il Pietismo riformato) a restaurare il cristianesimo primitivo. Secondo l'opinione del Ritschl, i principii del Luteranismo vengono supposti in armonia col Nuovo Testamento, mentre che il contrario non è esatto; la credenza nella validità di tutte le concezioni del Nuovo Testamento non viene considerata come qualche cosa di necessario alla salute. E fra le concezioni bibliche, alle quali non è necessario credere, il Ritschl fa particolare menzione delle « speranze del cristianesimo primitivo in ciò che le stesse hanno di particolaristico ».

Secondo le idee dell'Harnack, il cristianesimo primitivo conteneva qualche cosa di più e di diverso dall'« evangelo » propriamente detto, ed il « vangelo » non potè apparire in tutta la sua purezza se non allorquando questo « più » e questo « diverso » vennero separati dal vangelo stesso. Lutero spianò la strada a questa separazione; ma a quella guisa che mancò rigettando i dogmi speculativi sviluppati dai padri della chiesa, così mancò pure rigettando l'aspettazione primitiva del prossimo ritorno di Gesù, origine della tendenza ad appartarsi dal mondo. Questo storico distinto del dogma sa perfettamente che la morale del cristianesimo primitivo era determinata dall'attesa del giudizio finale, e così sostiene che il « vangelo », soprattutto tale e quale ci viene dato dal capitolo ottavo dell'epistola ai Romani, e dal capitolo decimo terzo dell'epistola prima ai Corintii, deve esser completato con una morale umana. « Se, tanto nella scienza quanto nella vita del sentimento, potessimo riuscire ad unire la pietà, il senso della vita interiore e la profondità di S. Agostino con la larghezza di vedute,

l'attività tranquilla ed energica e l'emozione allegra e serena degli antichi, noi raggiungeremmo la perfezione. Goethe, nel suo bel periodo, è riuscito a far suo questo ideale, ed in questo ideale è veramente compreso il senso del cristianesimo evangelico (se è veramente qualche cosa di diverso dal cattolicismo) » (1).

Riesce evidente, che una concezione della vita che adotti degli elementi essenziali presi a prestito dai Greci e da Goethe deve differire profondamente da quella del cristianesimo primitivo. Propriamente parlando, Goethe è il primo araldo del vangelo completo. Non si può arrivare ad una perfetta chiarezza partendo dal punto di vista di Ritschl e di Harnack. Ma il merito grandissimo di questi due pensatori consiste, oltrechè nella ricchezza di dottrina che portano nelle loro ricerche, nel modo con cui posano i problemi più formidabili con chiarezza e precisione, strappando il velo dell'ambiguità che, nella vita presente, copre il rapporto del cattolicismo e del protestantesimo ecclesiastico con la civiltà e l'umanità.

127. In opposizione a questi diversi punti di vista, vorrei adottarne uno che chiamerei col nome di punto di vista *etico-storico*. Secondo questa concezione, il cristianesimo è una potenza spirituale che è penetrata e penetra ancora profondamente nella vita umana. A quella guisa che per molti dei più grandi movimenti della civiltà umana, così anche molti tratti del primo suo principio e del primo suo sviluppo rimarranno sempre probabilmente altrettanti enigmi psicologici e storici, finchè i soli metodi che noi abbiamo a nostra disposizione per comprenderli saranno quelli che ci vengono forniti dalla storia e dalla psicologia. Ma questi tratti non sono i soli enigmi psicologici e storici. Il punto, che per noi è il più importante, viene però a scaturire in modo abbastanza chiaro e distinto, e questo punto è questo, che il cristianesimo porta il contrassegno delle vere circostanze storiche in mezzo alle quali è nato. Il cristianesimo è un movimento orientale; esso porta fortemente l'impronta della sua origine giudaica, modificata, probabilmente, da un piccolo numero di influenze persiane;

---

(1) A Ritchl *geschichte des pietismus*, II, pp. 122-125, 308, 448. A. Harnack, *lehrbuch der dogmengeschichte*, I, 72, III, p. 101 sqq. Cfr. una espressione di *Karl Hase* dell'anno 1831, citato dal Bürckner, *Karl von Hase*, Leipzig 1900, p. 46. Tröltsch si esprime in maniera analoga nel suo articolo Die Selbstständigkeit der religion (*zeitschrift für theol. und kirche*, V-VI e Sabatier nella sua *philosophie de la religion*, pp. 220, 230, 237 sqq. 151 sq.

nel corso del suo sviluppo dogmatico ulteriore, venne determinato dal pensiero greco, od almeno dalle forme concettuali elleniche. Il suo ulteriore sviluppo avvenne sotto l'influenza intellettuale, estetica, morale e sociale di condizioni di civiltà che non rappresentavano un prodotto suo proprio, e che in origine esso era stato ben lungi dal supporre. Tutto sommato, riesce impossibile prenderlo, tale e quale esso è, come fondamento, buono per tutti i tempi, della nostra concezione e della nostra condotta della vita. Esso non può darci questo fondamento più di quello che possa darcelo la morale dei Greci. Ma questo nulla viene a detrarre alla sua grande importanza. Esso rimane una fonte di vita, dalla quale le epoche posteriori alle sue origini attingono quegli elementi che possono loro tornar utili nelle condizioni attuali. Tale è il rapporto che il cattolicismo ed i diversi movimenti protestanti hanno in realtà col cristianesimo primitivo; ma tutti egualmente hanno gettato il velo del silenzio su questo lavorio di scelta e di eliminazione. Ognuno considera ciò che ha preso, come essenziale. E tale è altresì il contegno della morale laica di fronte al cristianesimo; essa riconosce l'influenza che questo ha esercitata rendendo la vita spirituale più intensa e più profonda, e l'importanza che viene a risultare per lui dal fatto d'avere, per il grandioso modello che ne ha fornito, sparsa la dottrina dell'amore fraterno da un capo all'altro della terra.

Noi pigliamo a prestito dal nuovo testamento, considerato come un' opera spirituale completa, tutto ciò che meglio ci può tornar utile nella nostra economia spirituale. Ci sono in esso dei pensieri, ci sono degli esempi, che accompagneranno sempre il genere umano per tutto il corso del suo pellegrinaggio quaggiù. Ma per ciò che riguarda il sapere di che cosa dobbiamo servirci ed in qual modo dobbiamo servirci, questa la è cosa che verrà determinata dalla nostra esperienza personale ed indipendente della vita, e dell'ambiente in cui viviamo; esperienza ed ambiente, che ci impongono degli obblighi, che ci rivelano dei beni che non avrebbero mai potuto attraversare l'orizzonte all'epoca del cristianesimo primitivo, in parte perchè erano perfettamente sconosciuti, in parte perchè allora erano inconciliabili con lo scopo della vita che allora veniva adottato. La bibbia non ci fornisce una morale più di quello che ci insegni l'astronomia, oppure la storia naturale, quantunque contenga in se stessa molti elementi im-

portanti che ogni qualunque morale è per forza di cose obbligata a contenere in se stessa.

Di fronte a noi troviamo la concezione cristiana e la concezione greca della vita. E se fosse assolutamente necessario scegliere fra queste due concezioni è certo che la concezione della vita che noi sceglieremmo si avvicinerebbe assai più alla concezione greca che non alla concezione cristiana del cristianesimo primitivo. Imperocchè il nostro scopo consiste nello scoprire e nel produrre nel mondo del reale tutto quel cumulo di valori alla conservazione dei quali noi crediamo; il posto che compete alla morale è quello di dispiegare e rendere armoniosa la vita umana, tanto dell'individuo quanto della società tutta quanta. Questo compito è stato riconosciuto anche dai Greci. Ora, il cristianesimo ha reso impossibile l'esecuzione di questo compito, o missione che dir si voglia, in una maniera molto più profonda.

Ma non è il vangelo che sia stato esteso dal pensiero greco; che anzi, in quella vece, si deve dire che è il pensiero greco — queste riflessioni sulla vita delle quali è lecito dire che hanno costituito la primizia della vita spirituale in Europa — che è stato approfondito ed esteso da tutto ciò che il cristianesimo ha portato nel mondo. E non solamente il cristianesimo ha fatto ciò; imperocchè bisogna fare un posto, oltrechè all'ellenismo ed al cristianesimo, anche ad un terzo elemento, ossia ad un terzo gruppo di elementi; voglio dire alla scienza empirica di questi ultimi secoli, ed a tutto il complesso della moderna civiltà, tanto se considerata nel suo aspetto ideale, quanto se considenel suo aspetto più che altro materiale. Gli è alla morale, e non alla filosofia della religione, che spetta il discutere un poco più davvicino la natura dei rapporti reciproci che intercedono fra tutti questi svariati elementi che entrano a far parte della vita spirituale dell'uomo, tale e quale essa è, e quale è pure necessario viverla al giorno d'oggi.

IV.

Noi viviamo di realtà.

Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat, et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.

SPINOZA.

L'uomo libero a nulla pensa meno che alla morte, e la sua sapienza consiste non nella meditazione della morte, ma nella meditazione della vita.

128. Giunti ormai alla fine del nostro studio, il rapporto che passa tra la religione e la morale ci viene ad apparire abbastanza semplice; la religione è la fede nella conservazione del valore, e le morale va ricercando i principii in conformità dei quali avviene la scoperta e la produzione dei valori. Questa concezione mette chiaramente in luce al tempo stesso le differenze e le rassomiglianze che esistono tra la religione e la morale.

La questione di sapere quali siano i valori ai quali noi crediamo, ed in qual modo possiamo venire a sapere che ciò che è stato scoperto e prodotto possiede del valore, ci conduce dalla religione alla morale. La storia della religione è qui per dimostrarci chiarissimamente che la più importante di tutte le opposizioni è quella che esiste tra le religioni naturali e la religione morale. La natura specifica di una religione, per conseguenza, verrà a dipendere dal punto di vista morale. Qualora i miei lettori volessero un esame completo di questa questione, io sarei costretto a rinviarli alla mia *morale*, giacchè qui mi limito semplicemente a discutere taluni punti di vista che sono specialmente importanti per la filosofia della religione.

Secondo la mia propria concezione morale, la vita deve assumere le forme di un'opera d'arte personale, imperocchè le facoltà e le tendenze individuali devono esser organizzate negli individui, mentre che nello stesso tempo le personalità individuali — precisamente in

forza dell'armonia personale che deve esistere in ciaschedun individuo — devono esser messe in armonia le une colle altre. Qui, il problema consiste nel sapere in qual modo lo sviluppo dell'individuo possa venire in aiuto dello sviluppo degli altri uomini, ossia, in altri termini, in qual modo avvenga che per il fatto che l'individuo è fine in se stesso può diventare un mezzo per raggiungere i fini degli altri. Questa concezione abbraccia tutta l'opera di sviluppo della civiltà, a condizione che sia qualche cosa più di una attività puramente meccanica e senza fine. Ogni cultura spirituale e materiale, ogni sforzo individuale e sociale, trovano un posto nell'ideale che viene qui indicato. Lo sviluppo spirituale ellenico, lo sviluppo cristiano e quello dei tempi moderni, hanno contribuito ognuno allo stabilimento di questa idea. Qui ci si apre dinanzi un vasto orizzonte; guardandoci indietro vediamo le lotte spirituali del passato, ma se guardiamo in avanti, vediamo il lavoro spirituale e materiale che approfondirà e svilupperà progressivamente le conquiste già ottenute. In uno sforzo per dare una forma a questa idea e per applicarla, la morale stessa diviene una religione, perchè lavora qui per ciò che vi ha di più santo al mondo, e tutto ciò che gli uomini chiamano, od hanno chiamato santo, deve finalmente esser valutato per mezzo di quel criterio che fornisce questa idea.

Il concetto di santo riproduce nelle sue diverse applicazioni i varii gradi dello sviluppo religioso. Nel significato più comune, è santo tutto ciò che non può esser prodotto se non da una potenza superiore. Questa potenza può essere la terra, od i frutti della terra, od anche l'uomo stesso. Ma ciò che viene considerato come opera di una potenza superiore e come collocato sotto la sua protezione, diventa a poco a poco identico, quando è avvenuto il passaggio dalle religioni naturali alla religione morale, a ciò che è richiesto dalle idee morali più elevate che l'uomo possa formarsi. Così la religione e la morale finalmente vengono ad incontrarsi nel concetto di « santo », ed abbiamo in tal modo la definizione di Goethe:

> Was ist das Heiligste ? — Das, was heut'und ewig die Geister
> Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht.

Ciò che l'individuo si può assimilare in modo profondo ed intimo, e che nello stesso tempo può stabilire l'unione la più stretta fra

gli individui, ecco ciò che è santo al di sopra di tutte le cose. Sorpassando le circostanze esteriori della vita, sorpassando tutto ciò che tende a dividere, noi siamo chiamati ai più elevati valori. Il massimo di pienezza e di differenziazione si trova qui unito in un grado supremo di unità.

Per ciò che riguarda l'applicazione particolareggiata di questa idea, a questo proposito possono venire a scaturire un cumulo di questioni assai gravi. Ma dal punto di vista della filosofia della religione, è d'una importanza tutt'affatto particolare che un ideale, quale è quello che si trova espresso nei versi succitati del Goethe, si trovi per lo meno in grado di stabilirsi e di farsi riconoscere. Nonostante tutte le disarmonie che in esso si riscontrano, il reale ha potuto far posto ad uno sviluppo di questo genere. E questa è una di quelle realtà alle quali noi dobbiamo sforzarci di rimanere attaccati e che dobbiamo fare quanto sta in noi per estenderla, una di quelle cose che permettono alla nostra sapienza di essere una meditazione della vita, e non una meditazione della morte.

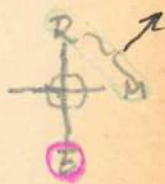
129. Ma quale sarà la fine? Di dove viene il valore e dove va? Qual'è la natura del legame che unisce, da una parte ciò per cui lottiamo e ciò che ci permette di lottare, e dall'altra, l'essenza intima del reale?

Qui, veniamo a trovarci di fronte ad un bivio — non solamente perchè ci sono dei popoli diversi che hanno risposto in modo diverso a queste questioni, ma anche in ragione del grado di importanza che si è annesso alla questione di arrivare, in modo generico, a dare una risposta. Per parte mia, io non riesco a vedere alcuna ragione per cui si sia obbligati ad esigere ad ogni costo una risposta, che ci condurrebbe molto al di là di ciò che la scienza ci può insegnare servendosi delle sue ultime ipotesi. Soprattutto io non vedo ragione alcuna per cui noi dobbiamo incatenare la nostra ragione per amore di alcune supposte soluzioni, che non farebbero altro che rendere sempre più oscuri i nostri enigmi, e probabilmente anche più complicate le obbiezioni logiche e morali.

Queste risposte che si danno a queste questioni che sorpassano le ultime ipotesi scientifiche, non possono avere se non un carattere poetico; ma in ciò non vi ha nulla che impedisca loro di avere una grande importanza religiosa, in quanto le stesse sono le espressioni più viventi che possa assumere la relazione che passa tra il valore e

la realtà, in quel modo con cui noi l'andiamo esperimentando. Volendo parlare un linguaggio esatto, è falso il dire che le stesse non hanno « se non » un valore poetico. Giacchè può darsi benissimo che la poesia sia un'espressione assai più perfetta di qualunque espressione più elevata che possa essere contenuta in non so quale concetto scienfico. Per poesia, io non intendo qui delle immagini od emozioni vaghe, ma la forma spontanea e vivente sotto la quale si esprimono le esperienze veramente fatte in taluni momenti di violenta eccitazione. Un lavorio di questo genere si trova nascosto sotto tutti i miti e tutte le leggende, sotto tutti i dogmi e tutti i simboli presi al momento della loro nascita (*in statu nascendi*). C'è una poesia della vita che viene a scaturire dal seno del lavoro stesso, una scintilla che non scatta se non quando la volontà viene ad urtare nella dura roccia della realtà. Mi sono già imbattuto in questa idea nella critica da me fatta della teoria di S. Kierkegaard, nella quale opponeva la concezione estetica e poetica della vita alla concezione morale e religiosa (1). Si tratta di una poesia che non si oppone nè alla volontà, nè al pensiero, quantunque sia più capace di nascere quando il pensiero e la volontà sono arrivati ai loro limiti estremi; e solo una serie di sforzi ripetuti può decidere se questi limiti rappresentano un ostacolo che può e deve esser sormontato, oppure se segnano le rive immutabili tra le quali deve sempre scorrere il fiume della vita. Ogni grande arte suppone una poesia della vita di questo genere, e consiste nella traduzione di questa poesia in forme chiare. Se ai giorni nostri l'arte si imbatte in condizioni di esistenza assolutamente sfavorevoli, è certo che bisogna attribuire questo stato di cose assai più agli antichi dogmi che non al dubbio moderno.

La filosofia della religione si va completando riconducendoci a questa fonte, la conservazione della quale allo stato di libertà costituisce la condizione più importante per l'avvenire della vita spirituale. I nostri studii epistemologici, psicologici e morali arrivano qui allo stesso risultato. D'altra parte, il costruire un sistema particolare di simboli, ed il dichiarare che sono i soli buoni, non è cosa che appartenga alla filosofia della religione. La filosofia della religione si interessa assai più delle forze agenti che non delle forze fisse, le quali vengono rigettate e si coagulano allora appunto che queste forze si tro-

(1) *Sören Kierkegaard som filosof.* trad. ted. p. 155 sq.

vano nella pienezza della loro azione. Ma lo studio comparativo delle forme conserva pur sempre il suo valore; esso ci aiuta ad attribuire le diverse forze alla specie particolare alla quale appartengono. La filosofia della religione si interessa meno dei simboli o de' dogmi particolari di quello che si interessi dei bisogni particolari, personali, del sentimento interiore, dell'esperienza autentica che esprimono di per se stessi e determinano tanto la scelta dei simboli, quanto l' interpretazione più o meno letterale che bisogna darne. Allorquando viene a nascere una grande religione, come il cristianesimo, la filosofia della religione la riconosee come una grande testimonianza del fatto che l'amore, il senso della vita interiore e la purezza sono altrettante forze viventi nella natura umana.

Ovunque queste forze interne sembri che siano scomparse, si può star certi che ciò è avvenuto perchè si è indebolita la fiducia nella facoltà di formare delle immagini e dei simboli, e si è indebolita sotto il giogo del dogmatismo e dello scetticismo, sovranità che generalmente è sorta basandosi sulla forza. L'osservatore attento si accorge che queste forze sono nascoste, che si muovono nel santuario della personalità, luogo chiuso egualmente ai propagandisti importuni e seccatori ed alle profane derisioni.

Noi viviamo in un'epoca di transizione. Tra la nostra fede, da una parte, e il nostro sapere e la nostra vita, dall'altra, manca l'armonia. Non si può sfuggire all'obbligo di stabilire un'armonia tra la libera scienza unita al libero sviluppo della vita, e ciò che, agli occhi nostri, è fornito di un valore supremo. E tutto ciò non si può fare con una costruzione speculativa. È necessario creare un nuovo tipo di vita, un tipo di vita che non abbia paura della critica, e che non esprima la sua libertà « schernendo le proprie catene », ma che con fiduciosa gioia, esprima le sue esperienze più profonde in un « salmo della vita ». Fino a che non sia giunto il momento in cui questo tipo di vita siasi sviluppato, molti si sentiranno l'anima infranta. Questo può accadere in molte maniere, tanto se si aggrappano, con una specie di morbida stranezza, a qualche cosa che è impossibile armonizzare con la loro vita personale, oppure con le esigenze della lealtà intellettuale, quanto se il loro segreto timore li spinge ad un odio fanatico per coloro che possiedono una fede diversa dalla loro, come anche se si sentono disseccati ed impoveriti dalla critica eccessiva e dalla sazietà, o se, in fine, si vanno consumando in una riflessione senza fine. Non dico, però, che coloro, i quali vanno subendo

le più formidabili avarie spirituali vadano pure soggetti al massimo del dolore.

La vita, fatica ad elevarsi in forza del conflitto esistente tra un cumulo di forze opposte, e le circostanze della lotta sono diverse a seconda della diversità delle anime individuali. Così, l'arte di vivere, alla pari di tutte le altre arti, ha da essere unilaterale. E per questa ragione, ogni individuo deve scoprire il posto che gli compete e combattere per quella porzione di verità che si rivela agli occhi suoi. L'unità superiore si può raggiungere solamente mediante un lavoro veramente solido; ma questa unità non sarà mai così facile a raggiungersi come pare creda la filosofia romantica.

130. In un periodo di tempo più o meno lungo, ogni concezione della vita deve esser determinata dai valori che si vengono a scoprire oppure che si producono in seno alla vita reale. Ogni concezione di una vita futura, ogni concezione di un mondo superiore, è costituita da elementi che sono presi a prestito da questo mondo. La vita esige una disciplina e delle regole, ma le nozioni che determinano dal di dentro questa disciplina e queste regole devono, in ultima analisi, esser prese a prestito da questa vita. Qui c'è un movimento circolare continuo, il quale, tuttavia, non esclude il progresso, perchè anche un ideale imperfetto può rendere la vita più perfetta di quello che lo fosse prima, e la vita più perfetta produrrà allora degli ideali ancor più elevati. Anche un passo indietro può essere una transizione — può anche essere un mezzo necessario di passaggio — verso un cammino in avanti, a quella guisa che una molla spirale non si restringe se non per slanciarsi più in alto (*inclinata resurget*).

A quella guisa che Goethe ha definita la funzione dell'arte della poesia come se il suo compito fosse quello di « rivestire la realtà di una forma poetica » e non quello di « realizzare il preteso *poetico* » così la funzione della religione consiste nel rendere la vita ideale ed armoniosa, e non nel realizzare delle idee artificiali imposte dal di fuori. Ogni ideale, per avere un senso, deve rivelarsi come un vasto complesso che esprime delle tendenze vitali, le quali devono aver avuto un'attività spontanea prima di assumere la forma del pensiero oppure dell'immaginazione.

Ed anche qui, noi ritroviamo il nostro grande modello nel metodo di vita dei Greci. La loro concezione della vita tradisce una certa qual melanconia, ma hanno nettamente e coraggiosamente combattuto

per i diritti della vita quaggiù. Nell'eterna discussione intorno al significato della vita, il loro esempio si deve sempre considerare come un documento capace, col suo peso, di rigettare definitivamente il far della prova su di coloro che farebbero dipendere il valore di questa vita da quanto ci è dato sospettare di un'altra. La santità spirituale dei Greci si manifesta nel fatto, che essi vedono la grande opera della vita nella scoperta e nella creazione, quaggiù, e nella realtà di questa vita, di valori tali quali sono quelli che sono rappresentati dal « bello e dal bene ». Essi non pigliavano punto a prestito il criterio che permette di giudicare della vita presente, dalla concezione di una vita futura.

Se la cultura greca è perita, e se, per un certo lasso di tempo, la dottrina orientale di una vita futura ha dominato, ciò sta a provare per lo meno che la cultura greca aveva bisogno di meglio interiorizzarsi. L'orientalismo ha fatto molto per promuovere la vita dello spirito. Era egli necessario, in questo senso, che lo stesso risultato non si fosse potuto raggiungere collo sviluppo continuo delle concezioni elleniche ? Ecco quanto riescirebbe impossibile stabilire ; quanto sappiamo delle condizioni dello sviluppo storico della civiltà è troppo imperfetto per poterci permettere di decidere. Ma l'orientalismo ha pure prodotto dei grandi malanni che sono tutti suoi, e si capisce molto bene il perchè Kant (nelle note da lui lasciate) manifestava il desiderio che la sapienza orientale ci venisse risparmiata.

Questo principio è solido ; e colui solamente che ha onestamente ed onorevolmente lavorato ai valori che si possono scoprire, oppure produrre in questo mondo, colui solo è pronto per il mondo futuro — se pure un mondo futuro esiste — questione, questa, che la sola esperienza può decidere. L'amico mio carissimo Giovanni Fibigers narra nella sua *autobiografia*, che in una conversazione intorno alla questione se esistesse o no un vita futura, io osservai : « Rimane a vedersi se esiste una vita futura ». Io non ricordo d'aver detto questo, ma è certo che esso esprime i risultati ai quali sono personalmente pervenuto. L'orizzonte non si è ancor chiuso dinanzi a me. Ma quanto più io guardo, a me dintorno, il mondo del pensiero e della realtà, io mi accorgo ognor più che coloro, i quali sono ancor pronti a predicare che, se non ci fosse una vita futura, la vita presente perderebbe ogni valore, si addossano una grande responsabilità. Coloro, per i quali questa credenza in una vita futura è una necessità, probabilmente si

sono accorti di questo bisogno; ma non hanno il diritto di fare appello alla loro esperienza senza aver fatto un tentativo serio per scoprire e produrre dei valori nella vita presente. E quando si troveranno veramente in grado di dire d'aver fatto quant'era necessario in questo senso? Fino ad oggi non si è addotta alcuna prova evidente dell'idea che la mancanza di una credenza di questo genere supponga necessariamente l'esclusione di ogni specie di qualità, di valore personale. Le opinioni che gli individui si sono formate, in armonia con la loro propria personalità, su ciò che esiste al di là del mondo dell'esperienza, non si devono prendere come un criterio universale del valore della vita personale (1).

Dal punto di vista morale, il comandamento è questo: « Fa sì che la vita, la vita che tu conosci, sia ricca di valori il più che sia possibile ». Lo sforzo, che si fa per mettere in pratica questo comandamento, suppone esso necessariamente una credenza nella conservazione del valore, sotto una forma ben definita? Ecco una questione che riceverà altrettante risposte diverse quante sono le persone che vorranno pigliarsi la briga di rispondere, e quante saranno le diverse esperienze fatte da queste persone. Colui che non riesce a scoprire o produrre alcun valore, a meno che non possieda il nimbo di un riflesso dell'eternità, costui non è di un pollice più alto di colui che agisce con energia e con un senso profondo della vita interiore posta al servizio del valore, quantunque questo valore, a suo modo di vedere, possa andare soggetto a perire. Viceversa, colui che può far senza della credenza nella conservazione del valore non ha, dal canto suo, il diritto di disprezzare colui che non vede in ogni valore da lui scoperto o prodotto, se non un semplice anello di una immensa catena di valori

(1) Secondo gli stoici, il valore della vita consisteva nella conoscenza del reale e nell'esercizio delle qualità del carattere che fossero dotate di valore. Una vita umana di questo genere non era, secondo loro, molto lungi da quella degli dei, giacchè la sola differenza stava in questo che gli dei sono immortali; e tuttavia questo non aveva a che vedere col valore reale della vita « vita beata par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quae nihil ad bene vivendum pertinet, cedens coelestibus », Cicerone, *de natura deorum*, II, 61, 153). Cfr. nei tempi moderni oltre Kant, Spinoza (*Etica* V, 41), Schleiermacher (*der christliche, glaube*, parag. 158) e recentissimamente, talune opinioni veramente caratteristiche in Francis Bradley (*appearance and realily*. pp. 501-510) e H. R. Marshall (*Journal of ethics*, IX. p. 364 sqq.).

che si estende fino all' invisibile. Si può affermar questa credenza senza entrare in conflitto con la morale o con la teoria della conoscenza. Qui l'ultima parola deve sempre restare al principio di personalità. La morale non ha se non da far sì che gli uomini, nell' inquietudine di porre in salvo i valori della vita, non vengano a dimenticare la vita stessa.

131. In un'opera intitolata *om intolerance* (L' intolleranza) 1878, e scritta non senza calore di entusiasmo, S. Kierkegaard si sente indotto ad insistere nn poco a lungo sul significato di questo pensiero, « noi viviamo di possibilità ». In ciò fare, egli era guidato dall' idea che dal momento che la scienza non può nè attaccare nè affermare la validità delle idee religiose, la loro possibilità debba sempre esser ammessa nonostante qualunque critica. Egli pensava più particolarmente all'idea dell' immortalità personale. Era sua opinione che noi dobbiamo fondare la nostra vita sulla possibilità della validità di questa idea (1). In opposizione a questa opinione, io vorrei sviluppare l'affermazione da me messa in testa di questo capitolo: noi viviamo di realtà. Noi fondiamo ogni possibilità sopra di una realtà; concludiamo dal reale al possibile. Così, in ultima analisi, noi viviamo interamente di realtà per grande che possa essere il valore che le possibilità possono avere agli occhi nostri. Il bello ed il buono, può esser contenuto nel possibile solamente quando già sia stato manifestato dal reale. Noi viviamo di valori che sono prodotti dalla realtà, e questi valori non vengono necessariamente a svanire semplicemente perchè noi non vediamo chiaramente quale sia per essere la loro sorte nel tempo e nell'eternità. Per quel tanto in cui noi possiamo formarci un'opinione del loro destino, fondiamo quest'opinione sulla nostra esperienza della realtà, queste teorie sono altrettante proiezioni, altrettante generalizzazioni, altrettante idealizzazioniin coscienti, oppure chiaramente coscienti.

Si può scoprire che cosa gli uomini abbiano pensato di questo mondo, secondo, ciò che hanno pensato del mondo futuro. Fino ad oggi, non si è mai data una descrizione del cielo e dell' inferno, delle descrizioni i tratti speciali delle quali non siano stati presi a prestito dal mondo dell'esperienza terrena. Questo è vero tanto delle descrizioni dell' inferno date da Omero e da Virgilio, quanto di quelle conte-

(1) Cfr. la mia critica dell'opera di Kierkegaard nel giornale « (*Nar og Fiern* » « Presso, e Lontano », 1878.

nute nell'Apocalisse o nella Divina Commedia di Dante. Nella descrizione che il Lavater fa della venuta dell'Anticristo, Goethe ha riconosciuto l'entrata degli elettori a Francoforte per l' incoronazione di Giuseppe II. La coscienza religiosa si muove e si agita in un mondo di poesia, e se ne rende ognor più conto. Quanto più chiaramente essa riconoscerà l' insufficienza ed il carattere figurativo delle sue idee, tanto meglio sarà in grado di comprendere una concezione che non annette alcun valore alla formazione di idee determinate ed esclusive relativamente all'oggetto della religione.

E fino a qual punto è necessario perseguire le possibilità? Una conclusione non si può nemmeno sognare. Si può sempre chiedere. « E dopo » ? Uno stato supremo di vita che escludesse ogni possibilità di sviluppo porrebbe capo — in conformità di tutte le leggi psicologiche conosciute - nel torpore e nella morte. Il pensiero umano se n'è accorto per tempo. Gli antichi Indiani hanno ben presto compreso che la continuazione ininterrotta di un solo e medesimo stato non può fornire alcuna gioia, alcun godimento, ed i filosofi Sankhyas sostenevano che colui, il quale sia stato ammesso nel mondo celeste, deve ben presto accorgersi che ci sono dei piani superiori a quello che ha raggiunto, di modo che anche le gioie celesti contengono un elemento di inquietudine (1). Alcune migliaia d'anni più tardi, in una lettera a Wulff, Leibnitz affermava che se la beatitudine non consistesse nel progresso, i beati finirebbero per trovarsi in uno stato di stupore (*nisi beatitudo in progressu consisteret, stuperent beati*).

Se vivessimo realmente di possibilità, la nostra vita sarebbe sacrificata ad una vita sconosciuta. Ma la filosofia della religione qui può fare appello ad un' idea che, a partire dall'epoca di Rousseaux, è stata l'idea fondamentale della pedagogia moderna. Ogni periodo della vita ha, o dovrebbe avere, il suo proprio significato, e non dovrebb'essere puramente e semplicemente considerato come una preparazione al periodo susseguente. A quella guisa che l' infanzia è un periodo indipendente della vita, che ha il suo valore ed i suoi fini in sè e per sè, ed è qualche cosa più di una semplice preparazione alla vita dell'adulto, così anche la vita umana, nel suo complesso, ha il suo valore indipendente, e ciò tanto più in quanto che l'esperienza ci inse-

(1) Garbe, *die sankhyaphilosophie*, epitome del razionalismo indiano, Leipzig, 1894, p. 135, cfr. sopra la nota 170.

gna un bel nulla su ciò che può seguire dopo la vita presente. In qual modo una semplice vita personale si trova ad esser unita alle leggi ed ai valori della totalità del reale? Ecco un problema insolubile. Ma se esiste un legame intimo tra l'una e le altre, e le più elevate contengono qualche cosa di imperituro (qualunque sia la forma sotto la quale questo elemento si conserva), questo valore non si produce se non allorquando noi prendiamo la vita presente, la vita che ci è nota, come un'opera indipendente, e le andiamo attribuendo un valore indipendente.

Se ammettiamo che il valore deve essere conservato, e se chiamiamo col nome di Dio il principio della conservazione del valore, allora chiaro apparirà che questo principio non potrà esser in nessun luogo presente ed agente, quanto lo può essere negli sforzi che noi andiamo facendo per scoprire e produrre dei valori. Se si vuole che i valori continuino ad esistere, bisogna innanzi tutto che esistano. Se ci attacchiamo a questa idea, la nostra concezione della vita non sarà più se non un continuo supplizio di Tantalo, perchè perseguiremo un fine che non si lascia mai raggiungere; e non potremo fare a meno di andare a finire in un vuoto agnosticismo; in quella vece, il poeta ha ragione:

> In quanto cercasti il tesoro trovasti;
> Aderente alla questione sta la risposta.

L'Eterno è nel presente, in ogni istante dotato di valore, « in ogni raggio di sole », nello sforzo che piglia per divisa « exclesior ». Vivere la vita eterna in mezzo al tempo, ecco la vera immortalità, tanto se c'è quanto se non c'è un'altra immortalità. La distinzione tra il fine ed i mezzi viene a svanire in un simile momento, in un simile sforzo, e svanisce anche sempre là dove esiste veramente una vera vita personale. E con ciò viene altresì a svanire la distinzione tra la religione e la morale, giacchè la religione rientra nella morale:

E qui poniamo termine al nostro dire con idee che vengono ad apparire più o meno chiaramente in ogni forma religiosa superiore; negli Upanisadi alla pari che nel cristianesimo, in Budda come in Spinoza ed in Schleiermacher. Se ci deve essere un pensiero ultimo dell'umanità, questo pensiero ha da esser quello della continuità di tutte le forze, e di tutti i valori, idea, questa, che è il nostro criterio

teoretico e pratico, quantunque non lo si possa stabilire e formulare come si farebbe con un concetto scientifico perfettamente definito.

L'interesse puramente filosofico della concezione che ho osato stabilire nello studio che ora è arrivato al suo termine, consiste nel fatto che esso tenta di affermare la continuità dello sviluppo spirituale. Questo fatto viene a scoprire un'anologia tra il problema religioso e tutti gli altri problemi filosofici, ed in ultima analisi, ciò che importa al filosofo, non consiste nel sapere se sì, o no, un problema è capace di una soluzione, ma nel sapere se é stato ben posto, e cioè posto in quella maniera che è più conforme allo spirito umano ed al posto che occupa in seno al reale. A lungo andare, si verrà a scorgere che l'interesse filosofico è una cosa sola con l'interesse umano, e questo tanto più, in quanto che si vede chiaramente quale sia la loro propria natura. In tal modo il filosofo è soddisfatto se ha fatto del suo meglio per definire e per illuminare il problema, e per fissare le condizioni della sua soluzione. Egli non perde la fiducia nell'opera sua, nemmeno se pochi sono coloro che convengono con lui nell'ammettere la ragione d'essere ed il valore di ciò che ha fatto.

Per stabilire il proprio bilancio spirituale, nessuno può far di più di mettere in uso tutto ciò che ha appreso alla scuola della vita e dello studio. E se lo fa lealmente, probabilmente ciò non avverrà senza arrecare una certa qual utilità agli altri ed a lui stesso.

FINE.

INDICE

CAPITOLO IV.